[illegible] من [illegible] زيادة الحركة عند من او غير [illegible] الواو [illegible]
حالها مع زيادة الحرف كالام الكلال [illegible] الالف التي من
١٢ [illegible] مع زيادة الحرف [illegible] الكاف هو
[illegible] الاولى و او [illegible]

وذكر انها زيادة في ايضاحها وانما بدا بذكر الاقسام البسيطة على المركبة لتقدم
البسيط على المركب طبعا فاذا قدم وضعا يوافق الوضع والطبع وقدم اقسام الزيادة
على اقسام النقصان لكون الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة
على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء من الحرف فان الواو [illegible] من اشباع الضم والا
لف من اشباع الفتحة والياء من اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه
امثلة الاقسام كلها ا زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان
المشتق وهو فعل الماضي انما زاد على المشتق منه وهو المصدر بفتح الباء وهي حركة
بناء وانما اعتبرت حركة البناء دون حركة الاعراب لان حركة البناء لازمة للكلمة
لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة
[illegible] عند [illegible] العامل فلم يكن معتدا بها قيل على هذا لا نسلم ان حركة
الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس الحركة الشخصية والصنفية
كالرفع مثلا والنصب بل المراد الحركة النوعية اعني مطلق حركة الاعراب سواء
كانت رفعا او نصبا او جرا وتلك لازمة للاسم المعرب الصحيح فان اقتضى
اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البناء اقتضى اعتبار حركة الاعراب المطلقة
فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه والاصل السكون ولا ينافي هذا قول
جمهور النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من
حيث عروض التركيب والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الا
شتقاقي فان نظره [illegible] حيث الوضع الافرادي قلت الفعل
الماضي ايضا بالنظر [illegible] ان الاصل في الافعال
البناء ما لا اصل في [illegible] انه يجاب بان
حركة الاعراب سواء كانت [illegible] خارج
عنها وهو العامل [illegible] الى
عامل نوعي فهي عارضة للكلمة قطعا بخلاف
خارج عنها فكانت لازمة فاشبهت الجزء
حركة البناء والغاء حركة الاعراب فاذا [illegible]

حركة اصلية مثاله ضرب من الضرب وقتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في الثاني
ساكنان في المصدر متحركان في الفعل ٢ زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان
اسم الفاعل وهو الكاذب انما ازداد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف
خاصة ٣ زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زدت في طالب الذي هو الفعل
الماضي على الطلب الذي هو المصدر الالف وحركة الباء للبناء ولو لم نعتبر حركة البناء قلنا
في مثال هذا القسم ضارب من الضرب زيد الالف وكسر الراء ٤ نقصان الحركة فقط
مثل حَذِرٌ من حَذَر فان الراء في حذر التي هي اسم الفاعل ساكنة وفي الفعل الماضي متحركة
للبناء وهذا على اعتبار حركة البناء وعلى اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم
نعتبر حركة البناء قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في
الفعل المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على رأي الكوفيين حيث ذهبوا
الى اشتقاق المصدر من الفعل بدليل تأكيده بالمصدر مثل قمت قياما والمؤكد اولى
بالاصالة من المؤكد ٥ نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها
موجودة في المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق ٦ نقصان
الحركة والحرف معا عد من العدة نقصت الهاء التي عوض عن الواو فان الاصل الوعد
ونقصت فتحة الدال فانها مفتوحة في العدة ساكنة في عد والهاء المذكورة انما هي
هاء في الخط وفي النطق عند الوقف وعند الدرج هي تاء ٧ نقصان الحركة مع زيادتها
نحو كم من الكرم نقصت فتحة الراء وزدت ضمتها ٨ نقصان الحركة مع زيادة الحرف مثل
علم من علم نقصت حركة الميم الثاني [...] بناء على الاشتقاق من الفعل
الماضي وعلى قول من لا يجعل ا[...]اد من المدد نقصت
حركة الدال الاول المدغمة [...] حتى ٩ نقصان الحركة مع
زيادة الحركة والحر[...] الضاد وزدت الهمزة متحركة
وكسر الراء ١٠ [...] زيان مع الزيادة نقصت التاء التي هي علامة
الوق[...] لنفي الياء الاخرى المفتوحة قبل على هذا ان
ح[...] منه مفقودة في المشتق وح لا يكون هذا المثال
[...] وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال

المطابق

المطابقة لهذا القسم وكيف من الوكيف نقصت الياء ونقصت الالف ١١ نقصان الحرف
مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزدت حركة التاء للبناء ١٢ نقصان
الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف نقصت الواو وزدت الالف
وفتحة الفاء للبناء ١٣ نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة الحركة والحرف معا مثل
ارم من الرمي نقصت الهمزة متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء ١٤ نقصان
الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وحركتها وهي
الفتحة وزدت كسرة العين ١٥ نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حرف فقط مثل
كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة اللام الاولى المدغمة في الثانية ثم
وزدت الفا بعد الكاف قال قدس الله روحه ولا يشترط قيام المعنى بما صدق
عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات والضرب قائم بغيرها اقول لما
فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي
مسائل اربع الاولى في انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على الذات قيام معنى
المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو
كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا
لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو
ثابت بالمضروب لا بمن صدر منه الضرب وح يمتنع صدق الضارب على من صدر
منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما بذاته [illegible]
عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام
حادثة فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط
بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذاته تعالى
بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم با
لمضروب بل المراد تأثير القادر فيه وذلك التأثير انما هو قائم بالضارب لا بالمضروب
وليس صدق المتكلم على الله تعالى باعتبار خلقه للاصوات والحروف القائمة بالاجسام الحادثة

بل بامتناع قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني الذي يدل عليه الحروف والاصوات بذاته تعالى
والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين الخالق والمخلوق حال الايجاد ولما نسب
هذا التعلق الى الله تعالى صدق لفظ الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز
قلنا التاثير ليس امرا مغايرا للمؤثر والاثر الخ وايضا انه لو كان قديما لزم قدم الاثر
استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين لكونها متقدمة على الذات وان كان حادثا كان له
تاثير اخر ويتسلسل والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك
في علم الكلام والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم يثبت المطلوب ايضا لانه ح ليس قائما
بذاته تعالى لكونه حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعم اذ لو كان قديما لزم
الخ ولزم قدم العالم ايضا لان قدم التعلق الذي هو نسبة بين الخالق والمخلوق
يستلزم قدم المخلوق وانه ح احتجت الاشاعرة بالاستقراء وهو عبارة عن تتبع الكلام
المشتق وعدم الظفر بكلمة منها ما دلت على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه
منع الاستقراء وبطلانه لوجود الصور المذكورة **قال قدس الله روحه** والاشتراط
بقاء المعنى في الصدق **اقول** هذه المسئلة **الثانية** من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في
صدق اللفظ المشتق على سبيل الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة
وابو علي ابن سينا [illegible] الجمهور الاشتراط احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه
منها اربعة **ا** ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب
له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك
بين اقسامه بالضرورة وح يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان
صدق عليه انه ليس بضارب في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام
لا يستلزم سلبه **ب** ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في
معنى الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرا امس ولو لم يتفرعوا عنه
ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض والا لكان هذا
الكلام لغوا وفيه نظر فان ذلك انما يدل على صحة الاطلاق بمعنى الماضي في الجملة اما كون
ذلك الاطلاق حقيقة فلا والنزاع انما هو فيه **ج** لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق
المشتق لما صدق المخبر والمتكلم على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة

ان الكلام

ان الكلام مؤلف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك
فماهيته ممتنع التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ البقاء
عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك الصدق
ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط لامتناع المشروط **د** لو كان بقاء المعنى المشتق منه
شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل اتفاقا فكذا
المقدم بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح او عن التصديق
او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا للصدق لكان صدق
لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند عدم شرطه قيل
على **الاول** ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق اللفظ
على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اطلاق اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول
التقسيم الى الحاضر والمستقبل والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وعلى
الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل عمل
الفعل كما يقال زيد ضارب عمرا غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة
لكان هنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى **الثالث** ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها
في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى **الرابع**
المنع من كون صدق لفظ المؤمن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان
الضارب من حصل له الضرب وفي المستقبل لم يحصل له الضرب فلا نصدق الضارب
عليه مجازا قطعا بخلاف الماضي وهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث انه لا
قائل بالفرق بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خارق للاجماع وفيه
نظر فان عدم القول بالفرق ليس قولا بعدم الفرق والمسئلة مما لم يخرق الاجماع
انما يكون من الثاني لا في الاول وعن الرابع ان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال
قدس الله روحه** وقولنا ليس بضارب الان لا يدل على النفي الكلي والنوع من اطلاق
كافر للمؤمن بعده لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على المختار اشار
الى ما عارض به الشلوة مع الجواب وذلك وجهان **الاول** ان من انقضى منه
الضرب فلا يصدق عليه انه ليس بضارب الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه

انه ضارب حقيقة اما الاول فلان انفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الآن صدق عليه انه ليس بضارب مطلقاً لان ليس بضارب مطلقاً جزء من قولنا ليس بضارب الآن وصدق الكل يستلزم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة فاذا صدق عليه انه ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضارب وليس بضارب متناقضان فلو صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب الآن لصدق ليس بضارب مطلقاً فان ليس بضارب الآن اخص من ليس بضارب مطلقاً فيكون سلب ضارب الآن اعم من سلب ضارب مطلقاً لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقاً واذا كان ليس بضارب الآن اعم من ليس بضارب مطلقاً لم يكن صدقه مستلزماً لصدقه لان صدق العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق هنا ان ضارب عبارة عن من حصل له الضرب والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي والحاضر والآلات كالسيف والعصا والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا ليس بضارب الآن كان ذلك نفياً لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع الآن واذا قلنا ليس بضارب مطلقاً كان ذلك نفياً كلياً لسائر الجزئيات والنفي الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار للمصنف طاب ثراه بقوله وقولنا ليس بضارب الآن لا يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل يستلزم لصدق كل جزء من اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات اما في جانب النفي فلا وهو ظ فان قولنا الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقاً الذي هو جزؤه ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الآن قضية وقضية وهي مستلزمة للمطلقة العامة اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعهما لان المطلقة العامة اعم من كل قضية فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة قلت كلتا انهما وقتية بل هي مطلقة عامة والآن ليس وقتاً لسلب مطلق الضرب بل الضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص المقيد بكونه واقعاً الآن ومعنى قولنا ليس بضارب الآن انه ليس بضارب بضرب موجود الآن ولو كان المراد به كون الآن وقتاً لسلب مطلق الضرب منعنا من صدقه وكيف لا ومرجعنا انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الآن وبعد ومن خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا

انه يصدق

انه يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقاً ولكن لا نم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب اذ هما مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان اتفاقاً فضلاً عن المطلقة الدائمة لو لم يشترط بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق لصدق على من كان كافراً واسلم من اصحاب الرسول انه كافر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بينها والجواب ان المنع هنا ليس من حيث الوضع اللغوي بل هو شارع بالنظر اليه وانما هو منع من الشرع تعظيماً لشأن الاسلام والكلام انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع قال قدس الله روحه ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لها لمحالها اسماء منها اقول هذه المسألة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافاً للاشاعرة لنا ان قيام المعنى بالذات لو كان موجباً للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنها واما بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها قائمة بمحالها المذكورة قطعاً مع انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء اتفاقاً وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجابه الاشتقاق مشروط بكون ذلك المعنى القائم بالذات له لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح وان كانت قائمة بالمحال المذكورة لكنها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء منها لفظ بازائه قال قدس الله روحه ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء اقول هذه رابعها المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق كالابيض مثلاً انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء من كونه جسماً او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امور اخر خارجة عن مفهوم اللفظ المشتق المطابقي ولو دل على شيء منه لكان كان بطريق الالتزام اذ لفظ الابيض لم يوضع الا لشيء ذي بياض واما خصوصية ذلك الشيء فلم يوضع لها اللفظ

ولا يجب لجواز موضوع اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرناه
انه يقال لو كان نحو ثم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والثاني باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان قولنا الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم
ولا شك ان هذا هذر فيكون كلاما صحيحا واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال
لغة وعرفا الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا قال قدس الله روحه النقل
للناس في المترادف وقوعه في غواسد وسبع ومنعها يدل على جوازه ولامكان ان
تضع قبيلة لفظا المعنى الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا آخر والباعث عليه
من واضع واحد التسهيل والقدرة على التفصح بنظام الوزن باحد اللفظين دون الآخر
وكذا السجع والقلب والتجانس ونحوها أقول الكلام في المترادف اما في ماهيته واما
في احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ آخر
من حيث هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل وتقييد المعنى
بكونه وضع له لفظ آخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا
من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ
آخر موضوع لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمرادف لغة المتابع
وانما اهمل المص طاب ثراه تعريف المترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ
الى المترادفة وغيرها وان فيه كفاية عن استيناف ذكره وللمسائل احكامه فسائل الاولى
في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون
جائزا اما الملازمة فظاهرة واما انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة
واما بالنظر الى لغة واحدة فيدل عليه ان اهل اللغة نقلوا ان كل واحد من لفظي
الاسد والليث موضوع للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي الانسان والبشر
موضوع للحيوان الناطق وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوع
للوضع المخصوص وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة
لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول
وهذا هو السبب الاغلب في وقوع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين
او ازيد بمعنى واحد ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد

مثل السامع العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد اللفظين والتمكن من
التفاصح اما البلاغة في النظم والنثر ولتمام وزن الشعر باحد اللفظين دون الآخر
مثل قول الشاعر « ابلى الهوى اسفا يوم النوى بدني » وفرق الهجر بين الجفن والوسن
« فانه لو قال بدل النوى البعد لم يتم وزن الشعر ولو قال بدل الوسن النوم لم يستقم
الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس وغيرها
من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل للمتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة فان قلت
التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الآخر وذلك
انما يكون بسبب الاشتراك مثل اختلط العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك
سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما في غير التام وفي الالفاظ الفرعية
كالمجموع والمثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين
فقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير مثل وسائل جيد وسائل فان الثاني
جمع وسيلة المرادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظ واحد من اللفظين
المترادفين الوسيلة او غيرهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر وحلت فيهم سائلا
« فوجدت فوارس حيوا سائلا » ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركا لاتحادها وتعدد
معناها لم ينافي كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة
عند قوم ويكثر استعماله في معناه دون مرادفه وح يعرف الاخفى بالاظهر وربما
انعكس الحال بالنسبة الى قوم آخرين بان يكون ذلك اللفظ خفيا عندهم والخفي ظاهرا
فح فيصير المعرف في الاول معرفا وبالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه
عبارة عن تبديل لفظ بلفظ آخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب قوم
من المتكلمين الى ان هذا هو معنى الحقيقة اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح
منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل على ما يدل عليه الاسم بالاجمال قال
قدس الله روحه ويمكن افادته بخلاف التابع والمؤكد يفيد التقوية والاصل المعنى والحد
يدل على الشيء المغايرة له ويمكن اقامة كل من المترادف في مقام صاحبه لان التركيب
من عوارض المعنى أقول هاتان مسئلتان اخريان من مسائل احكام المترادف
الاولى في ذكر الالفاظ التي يظن انها مترادفة وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه

كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن قال قوم هما مترادفان وابطله المص فاستثره ذكل
بان المرادف يفيد فوائده اي لاطلاق منفكا عن ذكر مرادفه لقولهم نعم ما هذا الشي
انه الانسان نحو خروج التابع ليس كذلك لانه لا يقال ليطان ولا بسن وكذا غيرها من التوابع
ولفائدة الحقيقية ذكر متبوعاتها فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما
ذهبوا الى انهما مترادفان وهو خطأ لان المؤكد انما يفيد تقويه دلالة المؤكد على معناه
واصل معناه والمؤكد يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذن معناها ليس واحدا والمترادفان
معناهما واحد فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما
في الاصطلاح فقد عرفه فخر الدين بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ
اخر وفيه نظر فان هذا انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد فانه ليس لفظا بل معنى يدل
عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم
من لفظ اخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصود باللفظ ثانيا التاكيد لا يدل على انه موضوع
له ولان بعض المعاني لا تقبل التقوية مع صحة تاكيد الالفاظ الموضوعة لها والحق
ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له تخصيصا والمؤكد هو اللفظ
المفيد لتقوية دلالة لفظ مغاير له تخصيصا على معناه وهو قد يكون للمفرد كلفظ النفس و
العين مثال جاء زيد نفسه وعينه وللمثنى مثل كلا وكلتا كجاء الرجلان كلاهما والمراتان
كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقد يكون
التاكيد بتكرير اللفظ اما المفرد فكقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل باطل باطل واما الجملة كقولهم والله لا اغزون قريشا والله لا اغزون قريشا ولا
تحزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة مع وقوعه مستفاد من استقراء اللغات
ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان ذهب بعضهم الى انهما
مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على اجزاء المحدود اعني مقوماته التي
منها تجتمع حقيقته والاسم انما يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على اجزائها فاذن معناهما
غير متحد فلا يكونان مترادفين **المبحث الثاني** في صحة اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه
ذهب جماعة الى جوازه ومنع فخر الدين وفصل اخرون فاجازوا اقامة المرادف
مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب والاسناد

بالتعليل والمعقولية والانضمام وغيرها انما يعرض بالذات للمعاني وبتوسطها يعرض
لها يعرض الى الفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى اخر حال التعبير عنهما بلفظين
لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما قطعا فانا اذا جاز ان يقال
انا نا يضرب اسد جاز ان يقال ان شير ابضرب سبعا ورايت اسدا يضرب
سبعا اورايت شيرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت احتج
المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خداي
اكبر والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة انما
تكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا
شرعيا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها واما الدلالة على مفهوم الله اكبر
فلانم بطلان التالي وحقيقته ظاهرة اما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لا يتحد
في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة
كل من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته
مستلزما لمفسدة وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان
المدلول واحدا والحق الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة
فالتفصيل هو الحق وذلك لان اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لغته كالمهمل بالقياس
الى تلك اللغة فلا يفيد ما افاده اللفظ المستعمل فيها والهاء في قول
المص طابشراه ويكون افراده عايدة الى المترادف **قال قدس الله روحه**
الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث **الاول** المشترك هو اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المترادف بتعدد الحقيقة و
خرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي المتناول
للمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده دال على جوازه ولا يكاد وقوعه
من القبيلتين او من القبيلة الواحدة ويكون الفائدة الاجمالية موجودة وان
انتفت التفصيلية كما في اسماء الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على
تقدير ضعيف لانه مع القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة
اقول لما فرغ من ذكر المترادف شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى

في المرادف واحد وفي المشترك كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المرادف متعين
تماما في معناه كما عرفت والمشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد
عرفه المصنف بقوله بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما
كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما وضع
لحقيقة واحدة سواء وافقه لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المرادف اولا
وهو المفرد وقوله فما زاد ليدخل اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للذات
والباصرة وعين الشمس والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز فانه
موضوع لحقيقتين وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه
للمعنى المجازي ثانيا متفرع على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث
هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول
للانسان والفرس ونحوهما فانهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان
متعددتان بل من حيث اندراجهما تحت موضوعه اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور
في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا غير مغير للمعنى نعم في المحصول قيد الحقيقتين بالاختلاف
وهنا اهمل ذلك واظن ان ذلك لكونه استغنى عنه لان في شرحه
التعريف مما يدل على ذكره وايضا ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرح
من حيث هو كذلك معنى التغاير اولا وهو مغاير للحقيقتين وكونه ثانيا وهذا يفهم مما
يمكن استناده الى التحقيق وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان
يضم اليه ما يدل على ان وضعه للحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل اذ الموضوع
لحقيقتين او اكثر على سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما يصدق
على الموجود والاشتراك قد يقع بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي
كالقرء المشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله من حيث هما كذلك يخرج
به المتواطي فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم
يوضع الا لحقيقة واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير
مختلفة وصدقه على تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع
اللفظ اعني المعنى الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات

اللفظ وقوله لتخرج المرادف يقتضيه الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المرادف كالمرادف
اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود اللفظ المشترك فقال
قوم انه واجب وقال اخرون انه ممتنع والمصنف على انه ممكن وهو المختار لكنا نقول انه واقع
فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للحيض والطهر
على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يبادر ذهنه الى فهم احدهما والا لم يبق مشتركا
بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان يحصل قرينة تدل على تعين احدهما وذلك ايه
الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهم المشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر
فهم المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى
الاخر لفهم المنقول اليه دون المنقول منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو
المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس المشترك الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى البياض
والسواد واما الثاني فظاهر واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه لانا
نعلم بالضرورة امكان ان نضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه
لمعنى اخر ويشتهر الوضعان وذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من
القبيلة الواحدة لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير
عن كل واحد من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها
ولا يلزم من انتفاء الفائدة المفصلة عند الاطلاق مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع
وضعه فان اسماء الاجناس موضوعة وقد امتنع عدم دلالة الفاظها على شيء من الا
نواع التي تحتها مفصلة واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما
هو الافهام وعلى تقدير حصول اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر ينتفي ذلك الغرض
ثم تردد السامع بين معاني تلك الالفاظ وعدم حمله على احدهما والا لزم الترجيح
من غير مرجح ولانه اما ان يذكر معه قرينة تبين ذلك عليه فيفضي الى التطويل بغير
فائدة او لا يقترن بها ذلك فلا يفهم منه شيء اصلا فيكون الاطلاق عبثا اذ الغرض من
اطلاق اللفظ فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه لعم
من ان يكون افهام السامع معنى اللفظ على وجه التفصيل او على وجه الاجمال اذ كل منهما
قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام

لمعنيين

التفصيلي لا الاجمالي فلا يكون متعينا للطلقا للرجحق وعن الثاني انه من استلزام ذكر
القرينة معها التطويل معتبر فايدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة
مفهومه عند من يطلب المتكلم ابهامه بالخطاب بحصوله عند غيره من سامعيه الذين
لا يريد ابهامهم غرض وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الاشرف
فيه فايدة وهو تحصيل الثواب وقد منع ايضا من عدم فهم شي اصلا من اللفظ المشترك
حال تجرده عن القرينة بحيث يكون الاطلاق عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ
احد معانيه وان لم يفهم المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان
ذلك مقصد العقلاء في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصد في بعضها وعلى هذا
معنى ان ما ذكر محمول على تقدير تسليم وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا
يمنع من وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببيها لا يدل على انتفايه مطلقا قال قدس سره
البحث الثاني في اقسام مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر و
السواد والبياض وقد يتصادقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن المشترك
بين العام والخاص او يكون احدهما صفة للاخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود
على هذا الشخص وعلى القار بالتواطي ان قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب
ومنع بعضهم اشتراك اللفظ بين عدم الشي ووجوده لان الفايدة مشترطة في الوضع
وهنا اذا اطلق اللفظ استفيد منه معنى والا كان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هنا
المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي والاثبات وهو معلوم لكل احد وهو
ممنوع لما تحققه من واضعين اقول يريد الاشارة الى اقسام اللفظ
المشترك باعتبار احوال مفهوماته اعني معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال
مفهوما [illegible] لم يقل مفهومات اللفظ لان المفهومين [illegible] في المشترك
وما زاد عليهما فتعرف ذلك واعلم ان مفهومي اللفظ المشترك قد يتباينان بان لا
يصدق احدهما على شي مما صدق عليه الاخر كالحيض والطهر الذين هما مفهوما القرء
المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد والبياض الذين هما مفهوما الجون المتقابلان
بالتضاد وقد يتصادقان اما بان يكون احدهما جزءا من الاخر كالامكان العام الذي
رفع الضرورة عن احد الطرفين الذين هما الوجود والعدم بحسب الذات والامكان

الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات الذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق
فان الاول جزء من الثاني ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق
لفظ الامكان على الامكان الخاص بالاشتراك لعدم اجتماع مفهومي الامكان فيه وهو رفع
احدى الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للاخر كلفظ الاسود المسمى به
الى شخص ذي سواد مسمى باسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب وعلى
صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض اعني
ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطي ان قصد اللون اي كونه ذا سواد
لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد مقولا
على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان قصد اللقب اعني كونه اسما
موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين مفهوميها بالذات
قال قدس سره ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم الشي
ووجوده لان الفايدة مشروطة في الوضع الى اخره وهو في اكثر الحواشي المتداولة
هنا اقول هذا اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان
يكون اللفظ مشتركا بين عدم الشي ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان
يكون بحال متى اطلق افاد شيا والا كان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي
والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ
الموضوع لكل واحد منهما فيلزم العبث والجواب ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل
هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع واحد ولا يدل على امتناع صدوره
من واضعين بان يضع احدهما لوجود معنى والاخر لعدم ذلك المعنى من غير
شعور احدهما بوضع الاخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ المشترك على انا
نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند الاطلاق لغير التردد المعلوم
لكل احد فان قولك اعتكفت بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن حاصلا قبل اطلاق هذا
اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا اذا فرضنا وضع الواضع
لفظ الالف لوجود الباء وعدمه ثم قال قائل علمت الالف افاد هذا الاطلاق انه
متعلق باحد الطرفين اعني وجود الباء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل الاطلاق

الاطلاق نعم قد يترك الملاق مثل هذا اللفظ عن القرينة في بعض الصور كما اذا قيل هذه
المرئيات فانه يكون بعدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا فاعرفه
انما الجزم في الثاني قال رحمه الله البحث الثالث اعلم انه لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو للافراد
فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض وان اريد به المجموع والآحاد لزم
التناقض لان ارادة الآحاد يقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع يقتضي عدم
الاكتفاء الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا اولا يعارض اليه الا
بقرينة وذهب القاضي ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه وحمل
اللفظ عليه عند التجرد بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الم تر ان
الله يسجد له من في السموات ولان حمله على البعض تحكم وعدم حمله على شيء اخراج
اللفظ عن الافادة والجواب ان الخبر محذوف في الاول والسجود المراد به
الخشوع والغاية موجودة وهي الدلالة على احدها لا بعينه اقول اختلف
الاصوليون في استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها
فالقائلون اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والسيد المرتضى وابو علي الجبائي و
اوجب بعض هؤلاء حمله عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على تعيين احدها والغاء
الباقي وحمل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه
ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المصنف
ثم احتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وتقريره ان يقال اللفظ المشترك
بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا لمجموعها كما هو موضوع لكل واحد منها او
يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير
الاول فظ لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع ح يكون استعمالا له في غير ما وضع له
فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا عند وجود قرينة تمنع من حمله على حقيقته
واما على التقدير الثاني فلانه اذا اريد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من
افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه
وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء والامر لا بفرد من

افراده وارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر
فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث
هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اوليا
وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل
واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد الثاني والعرض وايضا في الاول يكون
اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على
كل واحد منها بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعمالا
له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله
لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان
لو لم يكن باقي الافراد ايضا والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفا
الا بالمجموع ولان ارادة المجموع يستلزم لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة
كل فرد مناقضة لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة
الاستغفار وهما متنافيان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل
في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن
في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس
وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة
بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود هنا اما الاول
للخشوع والانقياد فظ لانه المتعقل من سجود الدواب واما ارادة وضع
الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع
فالمخصص ببعض الناس مغاير لشامل الجميع فظهر استعماله لفظ السجود المشترك
بين هذين المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
الثالث لو لم يجب حمل المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة
احدها والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح من غير مرجح واما
تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه بط اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة

ثلاثة انه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة تخصيص
لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم
ان الوجهين الاولين دلا على استعمال اللفظ في جميع معانيه وهو اعم من كون ذلك الا
ستعمال واجبا او جائزا واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع
معانيه التي يمكن الجمع بينها عند التجرد عن القرينة والجواب **الرابع** المنع من استعمال
لفظ الصلوة في الشيئين معا اعني صلوة الله تعالى وصلوة ملائكته بل المراد بلفظ الصلوة ههنا
صلوة الملائكة حسب والخبر في قوله يصلون راجع اليهم وعنه تعالى وخبرها فيا الاول
محذوف وتقديره ان الله يصلي والملائكة يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال
حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا وهو اعم من كل منهما والعام لا
يدل على الخاص **الخامس** المنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من
الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخضوع وهو مشترك بين جميع من نسب السجود اليه
وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم **السادس** المنع من لزوم
الحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ على جميع معانيه لجواز
حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ دال عليه لكونه لازما لكل
معنى من معانيه ولا ترجيح من غير مرجح لان هذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه
رجحانا على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادتها وكل
محتمل **قال قدس الله روحه** الرابع في انه على خلاف الاصل المراد بالذات من
وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وفي تحقيقه امور تخرج مراده بالعرض
وانما يحصل به الغاية المترتبة عندانتفاء الوضع فانه على تقدير كونه مشتركا من المعاني
الى اللفظ وليس فلا يختص احدها بالفهم فتنتفي الغاية ولان الاشتراك يقتضي
لا احتمال سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان لا يحصل الفهم عند الخطاب **الاول**
الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه
غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن من الاول واستدل المصنف على ذلك
هنا بوجهين **الاول** ان المراد بالذات للعقلاء بالقصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني
انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما في ضميره منها بالطلاق لفظ وجهكا انكر لكان الانفراد

ارجح من الاشتراك اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع اذ على تقدير
كون اللفظ مشتركا بين معاني متعددة لا يتمكن المتكلم من افهام السامع مقصوده منها باطلاق
ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبة الكل واحد منها كنسبة الى غيره
منها ومع يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره لاستحالة الترجيح من غير مرجح
والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان ارجح **الثاني** لو كان الاشتراك
مساويا لغيره لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ له من المعاني الى الافهام دون غيره
منها لعدم الملازمة والتالي باطل والا لما حصل التفاهم حال التخاطب من دون الاستكشاف
والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم البطلان بالوجدان فالمقدم مثله بيان الشرطية
ان السامع لذلك اللفظ يتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر
المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر وانه مح
وفيهما نظر اما الاول فلا يخفى من ان الغرض من الوضع قد يكون افهام الشيء على سبيل
الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول وكلا يطلب الغرض الشامل
لقسمين جميعا بل ان كان مفوتا فللقسم الثاني وهو الافهام التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد
عن القرينة المعينة للمراد دون ذلك لا يوجب كونه مخالفا للعدم والا لكانت حروف المعاني
باجمعها كذلك لعدم افادتها بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فللمنع
من صدق الشرطية والتردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند الطلاق وبين غيره
انما يتحقق عند اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه
ولا يلزم من سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح
احد المتساويين على الاخر اذ ليسا وان ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم
وللاخر مشكوك فيه ثم المساواة ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم
وضعه له والمصنف في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم اعتقاد السامع
اشتراكه لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون ذلك السبق دالا على عدم اعتقاد الاشتراك
لا على اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ
له الى الفهم دون غيره مما يحتمل وضع ذلك اللفظ له رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك
الغير لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك وعلى تقدير ثبوته وارادة ذلك الغير متنفية

على التقدير الاول ويحمل على التقدير الثاني خاصة والاولى ان يقال في اثبات مرجحية الاشتراك ما ينسب الى الانفراد انه موقوف على وضع واحد سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الدلالة في قول المصنف طاب ثراه وقد يتبعه امور كالتخصيص الى الوضع وكذلك الامور التابعة للوضع المقصودة بالغرض هي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على لوازم ذلك المعنى وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته على لوازمه القريبة والبعيدة المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ لمعنى الا فهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة فليس مقصودا للواضع بالقصد الاول بل تابعا للقصد الاول وهو فهم المعنى الموضوع له اللفظ ويمكن ان يكون قصد المصنف طاب ثراه بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على ما ذكروه من ان الالفاظ التابعة انما يحصل منها تمام الوضع فان اللفظ المشترك يفهم منه عند الاطلاق احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة للموضوع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لكل واحد منها ذلك لان الكل واحد من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من الوضع بالقصد الاول حاصلا بل تابعا ولا كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل كان الغرض كونه اللفظ مشتركا مجملا لا الا على معناه اذا كان ذا معان **قال قدس الله روحه** والمنفي البحث الخامس في وقوعه في القرآن ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا بالاشتراك فهو مشترك وعسعس لاقبل وادبر احتج المانع بانه ان تجرد عن القرينة ناقض الغرض ومعها يستلزم التطويل من غير فائدة والجواب المنع في المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة وبدونها ان كان المقصود البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان يقول جوزتم اشتراك لفظ لمشتركا ولم تجوزوه في القرآن

لكثرة الاستعمال

لكثرة الاستعمال **اقول** اختلف العلماء في وقوع اللفظ المشترك في القرآن بعد اتفاقهم على وقوعه في اللغة فذهب المحققون الى وقوعه وهو مختار المصنف طاب ثراه وانكره بعضهم احتج الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره كما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة وقولهم في امثال ذلك احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن القرينة المعينة للمراد فيلزم نقض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة فهم المعنى المطلوب للفظ الموضوع له ولغيره على البدل من غير ما يفصل او مجامعا لها فيلزم التطويل من غير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني كون المجرد عن القرينة ناقضا للغرض وكونه مجامعا لها مستلزما للتطويل من غير فائدة اما الاولى فلانا انما التجرد عن القرينة يناقض الغرض لو كان الغرض من اللفظ البيان التفصيلي وهو ممنوع لجواز كون المقصود منه البيان الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمتشابهات وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانا نمنع ان مجامعته للقرينة المعينة للمراد من اللفظ يستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهي توسيع العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو من اعظم الفوائد واعترض المصنف طاب ثراه على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا للقدر المشترك بين معنييه المذكورين اما على سبيل التواطي او التشكيك ثم خفي ذلك القدر واشتهر استعمال اللفظ في فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احدهما بالنسبة الى المعنيين خاصة واستعمل في المعنى الآخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما نعلم فمقتضى الجرح سلم عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرها انما ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال فهو بعيد جدا قادح في الحكم بالاشتراك **قال قدس الله روحه** الفصل السابع في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث

الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية والمجاز
مفعل من الجواز وهو التعدي فالمراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي
وقع التخاطب بها والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له اللفظ
اقول الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام
في معناه اما في تحقيقه باعتباره في نفسه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم
ان لفظ الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يذكر في مقابلة الباطل الذي هو
المعدوم ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل تارة يأتي بمعنى الفاعل كعليم
وقدير وتارة بمعنى المفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فالتاء للتأنيث
وان كانت بالمعنى الثاني فهي المثبتة والتاء في فعيل لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية
الصرفة ولذلك شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز
الذي هو التعدي من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى الاول لان الممكن متردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من
الوجود الى العدم او بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضعه الاصلي انتقل عن ذلك
الموضع الى غيره فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف
عن حقيقتهما فاعلم ان المصنف عرف الحقيقة في هذا الكتاب انها اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اللغة التي وقع التخاطب بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل
وتقييده بالمستعمل يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا في غيره وقوله فيما وضع
له يخرج المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقع التخاطب
بها يخرج المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما اللغوي وينبغي ان يزاد
في التعريف من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة
الى معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز
واما المجاز فقد حده بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له و
ينبغي ان يزاد فيه ما به يتميز هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي وقع بها
التخاطب لاجل مناسبة لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة هذه الزيادة
في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين والعرفيين والشرعي

وقد ظهر منها ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل
في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز
على معناه المذكور انما هو على سبيل المجاز بالنظر الى اللغة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق
وهو الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقلت
الى القول المطابق ثم نقلت الى اللفظ المستعمل في موضعه الاصلي لانه محقق لذلك الوضع
فظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ المجاز فلانه حقيقة
في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل التشبيه بما يحصل فيه حقيقة وهو
الاجسام التي يصح عليها الانتقال من حيز الى حيز فكان استعماله في اللفظ في غير موضعه
مجازا وايضا المجاز مفعل وهو حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس
حقيقة فيه فاطلاقه على اللفظ المنتقل عن موضعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا
انه ماخوذ من التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الذي هو الامكان كان حقيقة لان
الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذلك يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضعا
لذلك الجواز لانه موضع اي محل لجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة
من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع الى
المعنى الاول وهو العبور او التعدي وانما اخر المصنف رحمه الله شرح البحث عن الحقيقة و
المجاز عن البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة
والمجاز متوقفان على الوضع والاستعمال جميعا قال قدس الله روحه واقسام الحقيقة ثلاثة لغوية
وعرفية وشرعية ووجود الاولى ظاهر فان هنا الفاظا وضعت لمعان واستعملت فيها
وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم يوضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا
اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء ثم العرف
قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل اقول لما بين ان الحقيقة عبارة عن اللفظ
المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة وكان الوضع تارة منسوبا الى اهل اللغة
وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع انقسمت الحقيقة باعتبار انقسام الواضع الى اللغوية
والعرفية والشرعية ووجود الاولى اعني الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية ظاهر اما الاولى
فلانه لا نزاع في ان هنا الفاظا وضعت في اللغة لمعان واستعملت فيها

والمعنى بالحقيقة اللغوية الاذلك وعدما احتج بعضهم على ذلك بان هذه الالفاظ استعمل في معان فان
كانت موضوعة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة كانت مجازات لكن
المجاز فرع للحقيقة ووجود الفرع مسبوق بوجود الاصل فاذن الحقيقة موجودة جزما وهي
ضعيف المنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق فوجوده دال
على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع متقدم على الحقيقة والمجاز جميعا
واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها الالفاظ التي انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره
بعرف الاستعمال اما العام وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة او
الخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص او متعلم معين فلانا نعلم ان هذه الالفاظ
موضوعة في اللغة لمعان واستعملت في العرف في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت
بحيث صارت عند الاطلاق مفهمة لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية
سوى هذا القدر واعلم ان العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا تصير معه
الحقيقة مرجوحة مستنكرة وجهات المجاز معدودة كاضافة الحرمة الى الامهات فانها تحذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم متعلق بالاكل الميتة لا بها وكتسمية
الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الرواية الموضوع لغة للجمل الحامل للماء المستعمل في المزادة التي
هي وعاء للماء المحمول عليه وكتسمية الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع
لغة للمكان المطمئن من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض افراد مسماه اللغوي كالدابة
فانها موضوعة لغة لكل ما يدب ثم اختصت ببعض البهائم وكالقارورة وهي الخابية
فانها موضوعتان لما يستقر فيه الشيء ويجتمع فيه ثم خصصتا بانيتين مخصوصتين ومن
علامات الحقيقة في هذه الالفاظ تبادر معانيها العرفية الى الذهن عند الاطلاق و
استعمالها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع سلبها عنها معلوم جزما من غير تشكيك والعرف
الخاص يتعين لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالدليل عند الفقهاء و
القياس عند الفقهاء فان الدليل لغة موضوع للهادي ثم اصطلح الفقهاء على وضعه للفظ
الذي استعمل لشكل اليه كونه في نفسه تاما ونحوه والقياس لغة التقدير والمساواة ثم
اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات حكم معلوم لمعلوم لاشتراكهما في علة الحكم وكذا الجوهر والعرض
عند المتكلمين والدور والتسلسل عند الحكماء والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلومات

هذه الالفاظ

هذه الالفاظ لم توضع في اللغة لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على
لسان من يتكلم بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح منها معانيها المصطلح
عليها دون معانيها اللغوية ومراد المصنف طاب ثراه بالاصطلاحات في قوله والعلماء
اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني اللغوية واطلق
عليها لفظ الاصطلاحات مجازا تسمية للشيء باسم متعلقه
قال قدس سره والحق ثبوتها
في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث
اذا اطلقه من يتكلم على اصطلاحه المحقق المنقول اليه كالصلاة الموضوعة في اللغة للدعاء ونقلها
الشرع الى الافعال المخصوصة والزكاة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من المال
والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشرع الى المناسك المؤداة في المشاعر وقد طال التشاجر بين
الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا الكلام في ذلك في نهاية الاصول ونقول هنا
ان قصد النافي عدم ارادة هذه المعاني شرعا او ثبوت ارادتها لكنه مجاز فهو مكابرة وان قصد
بها انها مجازات لغوية ثم صارت حقائق شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها والمثبتون
قالوا لان التقدير ان العرب لم تضع هذه المعاني وانما علمنا انها شرعية لانها لم
تكن عندهم يخرج القرآن عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي وقوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا
اقول
انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة الشرعية بحثا براسه
دون كل واحد من قسيميها لكثرة التشاجر اعني التنازع بين الاصوليين والاختلاف فيها دون
واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في امكانها واما في وقوعها اما الاول فالمتقدم في تعريف
الحقيقة المطلقة الشامل للحقائق الثلاث يعرف من تعريفها انما احتيج اليه ما يدل على
ان الواضع الشرع وقد عرفها المصنف طاب ثراه في النهاية بانها اللفظ المستعمل شرعا فيما
وضعت له في ذلك الاصطلاح وضعا اولا وعرفها الغزالي في المحصول انها اللفظ الذي
استفيد من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والآخر مجهولا وهذا اي التعريف
شامل لما وضع الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي
وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي وضعها لها الشارع والقسم الاول غير مندرج في
التعريف الذي ذكره المصنف طاب ثراه هنا حيث قال انها اللفظ الذي نقله الشارع من موضوع

اللغوي الى معنى آخر بحيث ان اللغة اى اكثر مجردًا من الشرع والقرائن فهم من يتكلم على اصطلاح
اي يعرفون اصطلاح المعنى المستعمل اليه كالصلاة الموضوعة لغة للدعاء ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة من الركوع والسجود والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراءة
والتسبيح والزكوة الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع
في اللغة للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما خص
الشرع لما بينا الحقيقة الشرعية بالذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم
الاول للشروع في تعريف المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول ولما كانت
مختلفًا فيه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي ابو بكر مطلقًا وزعم
ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها والمعتزلة اثبتوها مطلقًا وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ
اللغوية لمعان ما بينها من علاقة الحقيقة الموضوعات اللغوية ثم انهم سموا الاسماء الشرعية
التي اجريت على الافعال كالصلوة والصوم والحج والتي اجريت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق
والكافر فسموا الاخيرة الاسماء الدينية فرقوا بينه وبين الاول وقيل الاستدلال على نفي
هذا المذكور لابد من تمهيد مقدمة وهي انا لا نرتاب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة
والزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية وان الشارع اراد بها
امورًا مغايرة للمعاني التي وضعها اهل اللغة لكن لما كانت المعاني التي اراد بها
الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة لها احتمل ان يكون الشارع
انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها على معانيها اللغوية فيكون مجازات
من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان يكون اطلاق تلك الالفاظ
على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني الشرعية خاصة فيكون حقائق لغوية كما كانت
قبل الاستعمال وان يكون نقل تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها لها من غير التفات
الى المعاني اللغوية اصلا وحينئذ يكون وضعًا جديدًا منقولا انا قد عرفنا في الالفاظ التي
استعمالها في غير المعاني اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالات الثلاثة ليكون العرف الشرعي
جاريًا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازًا وان لم يوجب امكن تحقق الاحتمال
الثالث ايضًا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيًا وكان مشتملا على هذه الالفاظ
الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاولين على ما يأتي بيانه والمختار انها حقائق

مرجعها مجازات

مرجعها مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ يفهم كل سامع
لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها
حقيقة شرعية وعدم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم
تكن كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة لهذه
المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا يكون عربية مطلقا والتالي
باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان الثاني يستلزم بطلان الاول
المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تعالى والذين يقيمون
الصلاة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت وليس المراد بها
موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ عربية لم يكن القرآن المشتمل
عليها عربيا واما بطلان التالي فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله بلسان
عربي مبين وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يتمشى
على تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وقف
الله تعالى العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتجاوزون بها وهذا المعنى بعينه
موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مناسبتها المعهودة اولا واعتراض
بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ مستعملة فيما كانت العرب
تستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد بها في الشرع الدعاء فاذن ما
يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به لا يدل هذا الدليل عليه فكان
فاسدًا سلمنا لكن لا نسلم انها اذا لم تكن حقائق لغوية ولا مجازات لغوية لم تكن عربية
مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني
وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم انه يخرج القرآن عن كونه عربيا فان هذه
الالفاظ قليلة جدًا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز العربية فلا يكون قادحة في
عربيته كالثور الاسود اذا كان فيه شعرات بيض قليلة فانه يصدق عليه انه اسود
وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية
عليها لتلك الالفاظ اليسيرة العربية سلمنا لكن لا نسلم استحالة كون مجموع القرآن ليس بعربي والآيات
المذكورة لا تدل على ان القرآن بكليته عربي وذلك لان لفظ القرآن يقع على الكل وعلى

البعض بدليل انه لو حلف ان لا يقرأ القرآن حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان
القرآن كله عربي لكن هنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس وكهيعص والم
وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية ولان لفظ المشكوة حبشية والاستبرق والسجيل فا
رسيان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما يدل على مذهب
القاضي المخالف لو وذلك من جهتين الاجمال والتفصيل اما الاول فلانه قد ثبت
ان الشارع ابتدع ايجاب امور لم تضع لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها واحتيج الى التعبير عنها
المكلفين فلا بد من وضع الفاظ لها كالالفاظ الحادثة والادوات الحادثة واما التفصيل فهو
انا نعلم ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة
التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما
المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وذلك اشارة الى جميع ما تقدم فيكون جميع ما تقدم هو الدين
واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما الثالثة فلانه لو كان الا
سلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الا
سلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه ونتيجة المدعى واما الصلوة
فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يقال للفرس الذي يتبع السابق مصليا واما الدعاء
كما في قول الشاعر: وصلى على دنها وارتسم * واما العظم الورك كما قال بعضهم انما
انما سميت صلوة لان المصلين يقفون صفوفا يحاذي كل واحد منهم براسه صلا الآخر
عند الركوع ثم انها في الشرع لم يبق فيها شيء من ذلك لانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا
من هذه المعاني الثلاثة اصلا ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة
ولا محاذاة راس وذكر غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلاثة واما الزكوة
فلانها موضوعة في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن تنقيص المال على وجه مخصوص
واما الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء مخصوصة
في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن منه مطلق الامساك عند الاطلاق وكذا الحج والجواب
لا نم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه ينبغي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت

العرب

العرب تستعملها فيها فلتحمل على الحقيقة او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول مم والثاني
مسلم فان العرب كانوا يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجاز تسمية الشيء باسم جزئه
كما قال المرتجي انه اسود والدعاء الذي هو موضوع الصلوة لغة اسم لجزء المجموع المسمى بالصلوة
شرعا بل هو جزء المعظم بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة
على نوعه وهنا لا يوجد ذلك لما ذكرتم من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي جاء بها
الشرع فكيف نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعاء الذي هو احد اجزاء هذا
المجموع اليه قلت لا نم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا لكنهم صرحوا بان اطلاق
لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز وقد دخلت هذه الصورة في هذا التفريع قوله هذه الالفاظ
مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية قلنا لا نم
فان كون اللفظ عربيا ليس حكما للفظ لذاته بل من حيث دلالته على المعنى المخصوص
فاما لم تكن تلك الدلالة عربية لم تكن تلك اللفظة عربية قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالنسبة
الى الفاظ القرآن العربية فلم يكن وجودها قادحا في عربيته قلنا لا نم فان ما وجد
فيه غير عربي وان كان في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور
المعروض على النادر بسبب النقض المذكور ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من باب
تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال الثور اسود الا شعره
وهذا النقض فاسد ثم الاولى منها قوله القرآن اسم يقع على الكل والبعض قلنا لا نم فان
الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان القرآن صادقا على
كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق للاجماع وما ذكروه من الدليل على صدق القرآن على بعضه
معارض بانه يقال في كل سورة وكل آية انه بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه
وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من
نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس ذلك محالا قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كاوائل
السور والمشكوة والقسطاس والاستبرق والسجيل قلنا لا نم بل هي عربية اما الحروف فانها
اسماء السور وايضا كل واحد منها موضوع لمسماه لغة وباقي الالفاظ المذكورة عربية اتفاق
اهل اللغات فيها كالتنور والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ
موضوعة لغة فلا بد من وضع الفاظ بازائها كالالفاظ الحادثة والادوات الحادثة قلنا

يكون فيها المجاز وهو تخصيص الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة
والصوم كانت موضوعة لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق
معين ودعاء معين وامساك معين والتخصيص بالدعاء ان يكون بادخال قيود زائدة على الا
صل فيكون اطلاق اسم المطلق على المقيد كما في الصور الثلاثة المذكورة من باب اطلاق
اسم الجزء على الكل واما الزكوة فهي من باب نقل اسم المسبب الى السبب فان ذلك النقص
سبب في الزيادة والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق عليه
اسم المسبب وهو الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك
دين القيمة قلنا لا نم فان ذلك لفظ الى الامور الكثيرة وايضا
فهو مذكر ولا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا يبقى الا ان يكون شيئا اخر وهو ان يكون
وذلك الذي امرتم به دين القيمة واذا كان كذلك فليس ان يفسروا ذلك باولى من تفسير
اخر شيء اخر وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الذي دين القيمة ويكون
قوله مخلصين دالا على الاخلاص وانا نعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو يعمل لان
اخر يؤدي الى تغير اللفظ وهو خلاف الاصل واتحاد ما لا يؤدي الى تغير اللفظ
فكان اولى ولنعترض على هذا جوابا نعوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد
مذكر والحاجة الى هذا الاتحاد المخالف للاصل وقال المصطاب ثم انه ونقول انها
ان حصل الثاني اعني التبعية اذ جميعهم افادة الشارع هذه المعاني التي جاءها
من هذه الالفاظ اللغوية [illegible] مراده من هذه الالفاظ بوضع اللغة
فهو كاف فان قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما
وضعت له لغة للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقائق شرعية للعرف
من وجود خواص الحقيقة فيها وانها باقي كلامه ظاهر مما مر ذكره قال قدس الله روحه
الثالث النقل على خلاف الاصل فلا يثبت بالاستصحاب اقول لما اثبت النقل شرع
في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فيه احدها ان النقل على خلاف الاصل بمعنى ان عدمه
راجح على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلاثة ا ان كون اللفظ موضوعا
لمعنى من المعاني يستلزم عدم الحكم بنقله في وقت ما فيفيد ظن كونه كذلك فيما بعد
ما لم يظهر ما يدل على خلافه وذلك لما سيظهر في استصحاب الحال ب لو لم يكن

وجود النقل

وجود النقل موقعا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال عن كل واحد
واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الى غيره اولا والتالي
باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي احتمالي النقل وعدمه
عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ولا انتقاله الى فهم
احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح وح لا يحصل فهم المراد من
الخطاب ومن نظر قال لا نم ان يتم الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل
على علم اعتقاد السامع نقله لاجل اعتقاد عدم نقله الذي هو مرعاكم والمرجح لفهم المعنى
الاصلي دون غيره وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره ح كون
اللفظ منقولا متوقف على امور ثلاثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد وكونه
غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان ارجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل
بعت واشتريت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار
فنقلها الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم يكن
منقولات عن موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة
باخرى وتسلسل الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه اذا
قال بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب
اذ لا يتحقق البيع بدون صيغة دفعا وان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل
لانا ننقل الكلام الى تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول
فان الكذب لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فمما بين في علم
الكلام والبناء في قول المصنف انما يتم مع عدم عائدته الى النقل وكذا في قوله
لو فقد الفرق بين الاخبار والانشاء ان مدلول الحكم بثبوت امر اخر او نفيه عنه
ومدلول الانشاء نفس ذلك الثبوت او النفي قال قدس الله روحه البحث الرابع
في الفرق بين الحقيقة والمجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة عليه الثاني
وجود الخواص الثالث سبق المعنى الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده
عن القرينة من خواص الحقيقة وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعلق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به لغة دليل المجاز مثل واسئل القرية السادس الاطراد دليل الحقيقة فان الله لم

لماصدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم عُلاق اسئل القرية لامتناع اسئل الجدار وبضعف
بان عدم الاطراد قد يكون لمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الكرك
اقول يريد بالفرق بين الحقيقة والمجاز ما به يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة في المعنى
المعين او مجازا فيه لا الفرق بين ماهية الحقيقة وماهية المجاز لان ذلك معلوم من حدهما
المتقدم ذكرهما وقد ذكر المص لطالب تمييز ذلك طرقا ستة فمنها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز
ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة على اي على كون اللفظ حقيقة
في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلاثة اقسام احدها ان يقولوا هذا اللفظ
حقيقة في هذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكر والحديهما بان يقولوا هذا اللفظ
موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل
فيه وضعا اولا بل لمناسبة فنعلم بذلك ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها
ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه
فنعلم بذلك ان الاول حقيقة والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا
في لفظ مستعمل في معنى معين شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا
انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا اذا وجدنا فيه شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فلنا
نعلم كونه مجازا فيه لان خواص الشيء لا توجد بدونه والثاني ما كانت خواصه او لما
يختص بالحقيقة فاشياء منها ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند
اطلاق اللفظ مجردا عن القرائن المخصصة لذلك اللفظ بذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ
حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا كونه موضوعا له دون غيره من المعاني فكان نسبته الى
الفهم من دونها ترجيحا من غير مرجح وانه محال وعلم ذلك حد المجاز فان اللفظ
المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في
فهمه منه الى قرينة زايدة عليه كان مجازا وفيه نظر فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة
الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه
وقول المص خاصة ثم تراه وعكسه المجاز اراد بالعكس هنا المقابل وهو عدم سبق المعنى الى
الفهم والمراد بقوله لفظ العكس مجازا التشاركهما في التضايف ومنها استعمال اهل اللغة
اللفظ مجردا عن القرينة المعينة الراجحة فاسبق الى افهام السامعين منه معنى معينا ولو عبروا عن

ذلك المعنى بغير

ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك اللفظ من غير ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا قرينة
زايدة فانه يعلم منه كون ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ يتحقق
لذلك المعنى لكونه موضوعا له المجرد وعن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على
وجود قرينة زايدة عليه دليل على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه
نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك فانه لا يدل على معناه المعين يتوقف على قرينة
زايدة عليه واما ما يختص بالمجاز زيادة على ما تقدم ذكره فتعلق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السوال يستحيل تعلقه بالقرية التي عبارة
عن مجمع الناس حقيقة فيعلم ان المراد من لفظ القرية المجاز وهو ساكنوها تسمية
للمحوي باسم الحاوي وقيل على هذا لا نم تعين المجاز هنا لاحتمال كون لفظ القرية
مشتركا بين المساكن واهلها فاذا تعذر حمله على احدهما يتعين حمله على الآخر ولم يكن
ذلك الآخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك مخالف للاصل والمجاز وان كان
مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان هذا السوال غير وارد لان
المدعي استلزام تعين المجاز هو تعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك
لفظ القرية بين المعنيين لا يتحقق ذلك فلا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعين
المجاز ثم هذا الاعتراض وارد على المثال وهو هنا كلا نم المذكورة وجوابه ما ذكره
وانما جعل المص استحالة تعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به كالسوال بالقرية مستندا الى اللغة
وان كان قد يتخيل استنادها الى العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص
وهو مستند الى وضع اهل اللغة فلولا انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعلق السوال به لما
تحققت هذه الاستحالة واعلم ان تعلق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز
لكن تارة يجوز التجوز في نفس الكلمة المتعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته وتارة
بالعكس وتارة يحتمل الامران فلا يتعين العدول عن احدهما دون الآخر الا لامر
مرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول كقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فقد
علق الارادة بالجدار وهو ممتنع والتجوز هنا انما هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه
الميل الحاصل في الجدار المتغير بسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على حقيقته ومثال الثاني
ما تقدم من قوله تعالى واسئل القرية فان لفظ السوال الذي هو المتعلق جار على حقيقته والمجاز

انما هو المتعلق الذي هو الزينة والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يصيد او يتكلم ومثم يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين الاطراد كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسئل القرية قولنا واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل والسخي فانه موضوع حقيقة لكل فاضل وسخي وهما حاصلان فيه تعالى ولا يصح عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان الابلق عبارة عن كل جسم ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصصوا ذلك بالفرس فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهكذا غيره وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول اعم من دليله ثم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول عن الدليل فانه لازم وتخلص صاحب الكلام من هذا الايراد بان جعل الدال على المجاز عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع قال قدس الله روحه البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه ا اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك ب المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل ج اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وتسمية الشيء باسم شبيهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وبالحال وبالمحل وبالمتعلق اقول لما ذكر اقسام الحقيقة وما به تمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما يقع فيه التجوز من المتكلم اما الاول فنقول التجوز اما ان يقع في مفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها واما ان يقع فيهما معا فالاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي فان المراد من كل واحدة من لفظي الطلوع والشمس حقيقتها وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور والتجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض والشيب والفناء الى كر الغداة ومر العشي لان

هذه

هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى لا غيره فاسنادها الى هذه الاشياء المذكورة يكون مجازا وهذا المجاز عقلي لا وضعي لان اسناد الانبات الى موجده حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع ولا الاصطلاحات منقول عن ذلك المعنى واسناده الى غيره نقل الحكم عقلي لا لفظي لغوي واما الثالث فلقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ مستعمل في غير حقيقته اذ المراد من الاحياء السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة والتركيب مجاز ايضا لان اسناد الاحياء الذي هو فعل الله تعالى الى رؤيته كلام انما المجاز في هذه المفردات وهو في التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فنقول اما بالزيادة وهو ان يضاف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف الى لفظة مثل كان الكلام نفسه جاريا على حقيقته اذ المقصود بيان وحدته تعالى ونفي مماثل وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير ثبوتها فلا يكون الكلام جاريا على حقيقته لانه موضوع لنفي الشبيه عن المعنى ليس مثل مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثل المثل لو قدر واما النقصان وهو ان يحذف عن الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد حمارا ثم اللفظ لا يسمى مطلق العلاقة كافيا في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح الاطلاق للفظ عليه كالابن والاب بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبرتها اهل اللغة وهي انحصرت نوعا ا اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب اي المطر او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة شأنها الصورة لليد من حيث ان الاثر الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يوجد الا بتوسط صورته وحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمعهود في الاستعمال تسمية القدرة يدا كما يقال الامر الفلاني بيدك وليس في هذا الامر يد واما الغاية فكتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها ومعلولة في الخارج وكان فيها يثبت الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز منها اقوى من باقي الاقسام ب عكسه وهو تسمية السبب

باسم السبب كتسمية المرض الشديد موتا ج تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا وتسمى هذا بالمستعار د تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة وجزاء العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ه تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي اسود فانه كان بعض اجزائه ابيض كشعره و عكسه كاطلاق لفظ الكل على البعض وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس ز تسمية الشيء بما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران ح تسمية الشيء باسم ما كان عليه كالعبد لمن اعتق منه الغريب وهذا على راي الاشاعرة اما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق حقيقة كما تقدم ط تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمول على الجمل راوية وهي اسم نفس الجمل ي تسمية الشيء باسم حيز كتسمية ... الاعتقاد على ... يا تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال قدس الله سره

البحث السادس لا يشترط في المجاز النقل للافتقار الى النظر في العلاقة ولان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى ما لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القرآن عن كونه عربيا وبامتناع نخلة للطويل الانسان كالاب للابن وبالعكس وشبكة للصيد والجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة والمنع لاستعمال فيما نقلوه للقيم على ... اقول اختلف الاصوليون في انه هل يشترط اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه وجود العلاقة بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون ذهبوا الى الثاني وهو مختار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه احدها انه لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر المجوز الى النظر في العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي لكان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيها ان اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى فانه لا يحصل الجزم في المبالغة من غير توقف على النقل ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانك اذا قلت رايت اسدا وعنيت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد فيها بل انما يحصل

المبالغ والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك تفرضه اسدا وتدعي انه في ذلك مثله هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظ فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى النقل في كل صورة جزئية ثالثها ان نقول لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم كذلك اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي للحقيقة والمجاز ولم ينصوا على جواز استعمالها فيه لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لم كانت عربية والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم خروج القرآن عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه خلاف لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة تحقق فيها العلاقة بين المعنيين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن اب ولا لما غاير الانسان من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بغير وجود العلاقة فان ادعي اشتراطهم بالنقل هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو مسلم ولكن ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة قال قدس الله روحه البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز وللحق العكس ايضا فان المجاز نوع

على الوضع السابق اما على الاستعمال فيه فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وقد
المجاز اما لعذوبة لفظه او لنيابة البديع او لطلب التعظيم او التحقير او المبالغة فان رايت
اسدا ابلغ من رايت رجلا كالاسد او لتلطيف الكلام لحصول شوق النفس الى طلب الكمال
بعد العلم الاجمالي **الاول** هذه مسائل ثلاث تتعلق بالحقيقة والمجاز **الاول** في انه
لا تلازم بينهما يعني ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى لا يلزم كونه مجازا في معنى آخر
وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه حقيقة في غيره اما الاول
فظاهر من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه لا يوجب استعماله في غيره مجازا لعلاقة
به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي
سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي اما سبق استعماله في ذلك المعنى الموضوع له الذي
باعتباره يكون حقيقة فلا **الثاني** ان اللفظ الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ
قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة
عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فلا
استعمال لا تحقق لهما فلا يتحققان بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما
قالوا والاعلام كزيد وعمرو لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون
عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي
كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال والاعلام
ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره
لانها لم يكن من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا كذا قال صاحب الكشاف ويخالفه
ما في النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما
نقل به وهو زيد وعمرو فموضوعها لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرو مصدر وكونها
مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره لا استحالة ثبوت واسطة بين هذين
القسمين والاعلام بعد استعمالها حقايق بالنظر الى وضعها الجديد واما بالنظر
الى اللغة فليست حقايق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان وضعها لها اهل
اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم يلاحظ في تسميته علاقة
بالمسميات الشرعية وقبل استعمالها ليست حقايق ولا مجازات فظاهر اعلام عليه مطلقا **الثالث**

في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره
مما له به علاقة ولا اولوية لانه المتكلم مستغن عنهم فينبغي ان لا يعدل وبالثاني يقتضي المخرج
لازم اللفظ معنى الحقيقي وح لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا لفائدة عظيمة
يصفونها الا الاشعار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال
وتلك الفائدة قد يكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد يكون متعلقة بعوارضه وقد يكون
متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي ثقيلا على اللسان
اما لاجل مفرداته بحروفه او لاجل تركيبه كقول الشاعر وقبر حرب بمكان قفر
وليس قرب قبر حرب قبر فقد قيل ان احدا لا يمكن من ايراد هذا البيت ثلاث مرات
من غير تعتعة ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فبان يكون اللفظ المجازي صالحا
للشعر لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف التقفية من غير تأدي الوزن كقوله تعالى فيها
سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهو ماخوذ من سجع الحمام او القلب مثل قول
الشاعر حسامك فيه للاحباب فتح ورمحك فيه للاعداء حتف او التجانس كما تقدم او الطباق
كقوله تعالى لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم او لغير ذلك من انواع البديع و
اللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فبان يكون اللفظ المجازي سببا للتعظيم كقوله
سلام على المجلس العالي او التحقير كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم المكان
المطمئن من الارض او المبالغة كقوله رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المعنى
من قوله رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لابهام المعنى من
بعض الوجوه لكونه موضوعا لبعض لوازمه الخارجية المختص به فتشتاق النفس الى ادراك
الباقي فيحصل لها اللذة بادراك ذلك الوجه واعلم بعد ان تمام المعرفة ثم لما حصل
لها العلم بوجه لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان العلم الحاصل اللذة الشريفة
ان يحصل عقيب الالم وح يكون هناك لذات مسبوقة بالام متعددة بحسب ما يحصل
من ادراك ذلك المعنى فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق
اللفظ الحقيقي موجبا لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة
تحصيل الحاصل فلاجرم لم يحصل لها تلك اللذة المذكورة من اللذة الوافرة فصار التعبير
عن المعنى باللفظ المجازي اولى للحقيقة بحيث اعاد القرينة في نحو تحصيل هذه الفائدة

وقول المص طاب ثراه وهو حال الوضع غير اللفظ الموضوع له وانه لم يكن مذكورا للدلالة لفظ الوضع
عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال قدس سره العزيز ومنهم
البحث الثامن في وقوعه في اللغة خلافا للاسفرايني لاستعمال الاسد في الشجاع والحمار
في البليد وهو كثير والجدال بانهم مع القرينة وقد وقع ايضا في القرآن خلافا للظاهرية
ويدل عليه قوله تعالى يريد ان ينقض واسأل القرية وجاء ربك تجري باعيننا والسماء بنيناها
بايد الى غير ذلك ولا يلزم اشتقاق اسم الفاعل له تعالى كما في انواع الروايع ولان اسماءه
توقيفية المعرب في القرآن فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية
اقول في هذا البحث ثلاث مسائل تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه
في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني واصحابه
والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار على الانسان البليد
وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق
وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقل ان يخلو المجود في اشعارهم ورسائلهم
ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة حقايق في غير هذه المعاني
فان لفظ الاسد موضوع للسبع ولفظ الحمار للحيوان الناهق ولفظ الظهر والجناح
والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان واللمة الشعر فاما ان يكون
ايضا حقايق في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما سبق انهم احد
هذه المعاني عند الاطلاق لتبادرها الى الذهن والمعلوم خلافه واثبت المجاز وهو المطلوب
الاشتراك عند التعارض كما سبق فتعين كونها مجازات احتج المخالف بان المجاز
مخل بالفهم اذ تردد ذهن السامع على تقدير عدم القرينة بين فهم المعنى الحقيقي والمعنى المجازي
وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب لانم انه مخل بالفهم وانما يكون
كذلك ان لو كان عرض عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقيق
القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي فلا الثانية في وقوعه في القرآن العزيز والحق ذلك
خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله واسأل القرية وجاء ربك تجري
باعيننا يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد فثم وجه الله يخرج من تحتها الانهار
واشتعل الرأس شيبا واخفض لهما جناح الذل انهم ظلمات فاعتدوا عليه بمثل ما

ما تعدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه الالفاظ لا يمكن
حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو كان في كلام الله تعالى مجاز
لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه انه تعالى متجوز والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب المنع من الملازمة
وقد بيّنا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروايح فانها
قائمة بمحالها ولم يشتق لها منها اسماء اصلا سلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية فما لم
يأذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جائزا بحسب اللغة كما في
الفاضل والنجي ولم يوجد اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب وهو اللفظ
الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في القرآن العزيز وهو
منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن ابي حنيفة خلافه احتج الاولون بقوله تعالى
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح والمشكاة لفظة هندية وقوله تعالى ترميهم بحجارة من سجيل
وسجيل لفظة فارسية وكذا الاستبرق وقوله تعالى وزنوا بالقسطاس المستقيم والقسطاس
لفظة رومية واجاب النافون بالمنع من كون هذه الالفاظ ليست عربية وما ذكرتموه
انما يدل على انها موضوعة بغير العربية ولا يدل على انها غير موضوعة لهم ومن الجائز ان
يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم
بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فنفى الله
كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي وعربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى
اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين فظاهر الآية ينافي ان يكون فيه ما
ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه
الالفاظ لمعانيها مما لا يحتمل ولا يظن معا ونقل عن جماعة من المحققين انها معربة واما
الثاني فلان المراد بالاعجمي الباقي على عجمته الذي لم يتداوله العرب ولم يفهم معناه لا
ما اشتهر عندهم وفهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت آياته اي بينت
بالعربية حتى نفهمها فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله
أأعجمي وعربي معناه الكتاب اعجمي ورسول ونبي عربي وليس معناه ان بعضه اعجمي وبعضه
عربي بحيث يكون قطع تعالى اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بالكلية والآية الثانية انما ينافي

وجود ما ليس بحقيقي فيه واقع عند اهل العربية والوجود مطلق ما ليس بحقيقي وان كان مادته غير واضح
في صدق العربية عليه كون الكلمات والهاء في قوله خاطب نوا في وقوعه عائدة الى المجاز
ووقع اشارة الى المجاز والباقي ظاهر وبطل عائد الى مصدر وقع وهو الوقوع قال قدس
الله روحه البحث التاسع في انه على خلاف الاصل ما لم يحصل التفاهم حال التخاطب ولانه
مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فيتعين حمله
على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول
اولى والحق الوقف في الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا
بالنسبة الى معنيين او الى معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد
ينقلب الحقيقة مجازا عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية لكثرته اقول قد اشتمل
هذا البحث على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلاثة اوجه اولها
انه لو لم يكن كذلك لما حصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات بلا ارادة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز ليس اصلا اي راجحا على الحقيقة اجماعا
فاذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد السامع عند سماع
اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد البحث والاستكشاف
واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على
حقيقته او على مجازه او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة فتعين الاول
اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث انتفت انتفى والثاني
لو حمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان المجاز حقيقة اذ المعنى بالحقيقة الا
ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة
في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذاك كان مشتركا والتقدير بخلاف ذلك واما بطلان
عدم حمله على شيء منهما فانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على
الاول وهو المطلوب وثالثها ان المجاز يتوقف على نقل لفظ عن معنى موضوع له الى معنى
لعلاقة بينهما فهو لا يحصل بدون امور ثلاثة وضعه اولا لمعنى ونقله عنه الى آخر وعلاقة
بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز
على خلاف الاصل يحتمل معنيين احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان اعتقاد

السامع اراده

السامع اراد حقيقته منه ارجح من اعتقاده اراده مجازه وثانيهما انا اذا رأينا لفظا مستعملا
في معنى وشككنا كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا كونه مجازا والفرق
بين هذين المعنيين ان المعنى الموضوع له اللفظ معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان
المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى آخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ
معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا له او مناسبا له والدليلان الاولان يدلان
على الاول والثالث يدل على المعنى الثاني الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة
لقلة استعمالها التي لم تبلغ هجرها الى حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم
يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية
قبل اشتهار المجاز ولكنا نثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح اولى
لظهور رجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين
راجح على الآخر من وجه مرجوح من وجه آخر فتحقق التعادل وهو اختيار المصنف
طاب ثراه وهذه المسألة فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك
كان الحمل بالمجاز هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه
يكون ارجح قطعا الثالثة في ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين
فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة والى الرجل الشجاع مجاز واما بالنسبة
الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى يوجب كونه موضوعا
له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك الوضع والجمع بينهما تناقض
وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء فانها حقيقة بالنسبة الى وضع
اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا نسبناه الى الصلوة الشرعية الرابعة ان
الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث
يصير مفتقرا في دلالته عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى
المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند الاطلاق بمجرده عن القرائن الا انه فتنقلب
الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية قال قدس الله روحه
الفصل الثاني في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فان مع انتفاء الاشتراك
والنقل يكون اللفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار يكون المراد ما للحقيقة ومع انتفاء

التخصيص يكون للاذكار ذلك الحقيقة ويحصل كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى لكثرته ولحصول الفائدة مع القرينة بالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض بان
فيه الاشتراك لعدم المتفاوتات فان القرينة ان وجدت حمل السامع على ما دلت عليه والا توقف
وفي المجاز اذا انتفت حمله السامع على الحقيقة وحينئذ المجاز يقع في الخطاء ولتوقف المجاز
على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز
ولكثرة التجوز بكثرة المعاني والجواب المجاز اكثر **اقول** قد عرفت ان اللفظ اذا
اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة المراد منه حمل على حقيقته وتلك الحقيقة قد تحتملها
وتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وحينئذ يبقى
ذلك اللفظ معطلا ما لم تتعين باحد الاحتمالات الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك
والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل
اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي
وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم
ان المقتضي لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال العيب الخمسة لا غير اما الاول
فلانه على تقدير احتمال احدها احتمالا متساويا لا يبقى المعنى المقصود من اللفظ متعينا
للفهم واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان ذا حقيقة
واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة فاذا انتفى عنه احتمال
التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل كمال الفهم من اطلاق اللفظ وهو
فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا ولنعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة
عشر لان احدها انما يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض
واحد من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية معه وذلك ثلاث معارضات
ثم يعارض واحد من تلك الثلاثة كلا من الباقيين معه وذلك معارضتان ثم يعارض
كل من الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطء حقيقة في العقد ويحتمل
ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم
من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد

عن القرائن

عن القرائن وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد معنى المجاز في الآية الوطء اذ لا يستوي حمل اللفظ
المشترك على احد معانيه عينا عند تجرده عن القرينة وتحقيق المقام فاعرف ذلك فيحقق ا ان
المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ العربية والترغيب والترهيب عرف ان المجاز
فيها اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان ب ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع
المجاز اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك
اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه
فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه ا ان الا
شتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز بخلافه
المقابلة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين
المراد منه او مجردا عنه فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان كان
الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها
في الجملة وهو علم واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد
عن القرينة المعينة فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط
ب ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على
الاول منها وهو الوضع فكان اولى ج ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثير الفائدة بكثرة
الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى د كون
اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب
المعنى الآخر وذلك موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب العلم
طاب ثراه عن هذه الوجوه كلها بنحو واحد وهو ان كثرة المجاز وغلبته على الاشتراك في
المواضعات يوجب ان يرجحه عليه ولا يقدح ما ذكروه في ذلك الرجحان **قال قدس سره**
ره الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم **اقول** هذه المعارضة
الثانية وهي معارضة الاشتراك والنقل كقوله عم الطواف بالبيت صلاة فانه دال على وجوب
الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلاة من المعنى اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ
المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين
اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يستوي حمل لفظ

الصلوة على الترجيح على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا
بالطهارة [illegible] من غير رجحان لاحدها وقد اختلف في الاولى منهما
فقال فخر الدين النقل اولى وهو اختيار المص هنا وقال آخرون الاشتراك اولى وهو اختيار المص
في النهاية احتج الاولون بان اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب
للاختلال في فهم السامع للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت
فانه قبل النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو مفهوم
دائما من غير اجمال فكان اولى واحتج الآخرون بان المشترك اكثر وجودا من المنقول
فيكون ارجح منه اما الاول فظ واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع
قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه قبيح ولو كانت متساوية لزم الترجيح من غير مرجح وللنظر
بعد تسليم اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع
الواحد اما على تقدير تعدده واصطلاحه [illegible] فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا
التقدير ليس مقصودا للواضع بالذات بل بالعرض كما تقدم فح لا يلزم ترجيح الواضع
كثير المفسدة على قليلها او الترجيح من غير مرجح قال قدس الله روحه الثالث الاضمار
اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار وعمومه في الاشتراك
اقول هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عم في خمس من الابل
شاة فان في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية
خاصة وح يجب الاضمار فيصير تقديره في مقدار خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار
اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار واضحة ولا يتحقق الاجمال فيها الا في
صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم
قرينة تدل على تعيين بعضها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان
بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب الحمل على الراجح بخلاف المشترك فان الاجمال
ثابت فيه شامل لجميع صور وجوده متجردا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا
الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت
جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يق
الاضمار يحوج الى ثلاث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيينه

المضمر والمشترك

المضمر والمشترك يحوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ وكان اولى لانا نقول
الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلاث في صورة واحدة كما بينا والمشترك يحوج في كل صور
وجوده فكان الاول اولى قال قدس الله روحه الرابع التخصيص خير من الاشتراك لان التخصيص
خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل
على اتفاق اهل اللسان عليه بخلاف المجاز السادس الاضمار اولى من النقل لما تقدم في المجاز
السابع التخصيص اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل اصلي
من النقل الثامن المجاز والاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة من الظاهر التاسع
التخصيص اولى من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيحصل المراد وغيره
بخلاف المجاز العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار
اقول هذه بقية المعارضات الست احدها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح
حقيقة في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها
الاب على الابن وان كان العقد فاسدا لان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد مخصصة
عن قضية النص فتبقى المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص بقول الخصم ان النكاح حقيقة
في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا وح لا يدل الآية على تحريم من عقد عليها الاب
على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطي فالاول اولى لان التخصيص
خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من شيء خير
من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا
عن موضعه لغة وهو الدعاء الى الصلوة المعهودة شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ
الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل متوقف
على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعذر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة وهو
متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى وثالثها
معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه ربا فيكون حراما لقوله
تعالى وحرم الربوا فيقول الخصم الربا في اللغة الزيادة ونقل الى العقد المتضمن لها خلاف
الاصل بل في الكلام اضمار تقديره اخذ الربا وح يصح اخذ الربا في الثاني اولى لما ذكرنا في باب
رجحان المجاز على النقل من كونه متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكون فيه

دلالة في الكلام عليه ولو توقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثاني بخلاف الاضمار
ورابعها معارضة التخصيص للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع فلو قال لفظ البيع موضوع لكل
مبادلة ومبادلة يجري فيها التأسد خص الشارع ما اليوم جامعاً للاركان والشرائط الشرعية
فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعا وضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية
كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما مر والمجاز اولى من النقل على ما تقدم
والاولى من الاولى اولى وكذا من ذكر التخصيص بالنقل وخامسها معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى
واسأل القرية فانه يحتمل الاضمار في لفظ الاهل تقديره واسأل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية
على اهلها مجازاً تسمية المحوي باسم الحاوي فهما متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة تمنع
فهم ظاهر وتفيد لا استدلال نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة
الصارفة للفظ عن ظاهره رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج
المذكور مع ثبوت رجحانه على كل منهما والقول ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز
الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة
التخصيص للمجاز كقوله تعالى واقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص منه اهل الذمة
ويقول الاخر المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازاً من باب تسمية الجزء باسم
الكل فالاول اولى لان المتعين يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه و
عدمها اما الاول فظ واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود مع
اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي
قد لا يكون مقصوداً اصلاً ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصوداً وسابعها معارضة
التخصيص للاضمار كقوله عم لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل فيقول الخصم انه يتناول
بعمومه الفرض والنفل وخص النفل بجواز عقد نيته الى الزوال فيبقى حجة في الفرض ويقول
الاخر بل يجوز التأخير في الفرض الى الزوال ايضاً لان في الخبر اضماراً وتقديره لا صيام
كاملاً او فاضلاً فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار والاولى
من المساوي لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم
ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص في
الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الخمسة الباقية المذكورة اولى منه عند معارضته

اياه ويحتج

اياه ويحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في
تخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم جواز النسخ
بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل
واعترض المصنف طاب ثراه بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس فيه
دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المط وربما قيل ان الناسخ مبطل
لحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل غايته
الاجمال وليس الاجمال كالابطال ومثاله ما لو قال النبي صلوا في كل يوم في الوقت
الفلاني ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف
موضوعاً للصلوة كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك ويحتمل عدم اشتراكه فيحمل
على معناه فيلزم نسخ الامر بالصلوة لما بين الصلوة والطواف من المضادة قال قدس سره
الفصل التاسع في حروف يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من
غير ترتيب خلافاً للفقهاء لنا اجماع اهل اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون
البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولوروده في مثل
تقاتل زيد وعمرو واصطف زيد وعمرو والمصدق قام زيد وعمرو وقبله او بعده
من غير تكرير ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة وفي
الاخرى بالعكس ولسؤال الصحابة عن مبدأ السعي ولحاجات واو العطف في الاسماء
المختلفة واو الجمع في المتفق اقول هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه الى
معرفة معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو
العاطفة وقد اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤساء الادباء ومحققي الا
صوليين الى انها موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفراء الى
انها للترتيب المطلق بمعنى كون المعطوف بها المعطوف عليه المحتمل للتعقيب و
التراخي والحق الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل
اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه
ان الواو للجمع المطلق ونقلهم في ذلك حجة الثاني ان الواو تستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب

قبيل تقابل زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب
كون الواو حقيقة في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل
واذا كانت غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت
الواو للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو قبله متناقضا ولو قال بعده لكان
مكررا والتالي باطل باجماع الادباء فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو يفيد كون عمرو ليس
قبل زيد ولفظ قبله يفيد كونه قبل زيد وذلك عين التناقض ولفظ بعده في القول
الثاني يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو وذلك عين التكرار
واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا د قوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة
واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس فتعين كونها
للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامر بهذا القول قبل الدخول وبعده وح لا
يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا وبالعكس ه روي انه لما
نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالت الصحابة للنبي عم
بم نبدا فقال ابدؤا بما بدا الله به ولو
كانت الواو دالة على الترتيب لما سالوا عن ذلك لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون
البداءة بالصفا ٦ قال اهل اللغة واو العطف في الاسماء المختلفة كواو الجمع والتثنية
في الاسماء المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع
اتوا بواو العطف ولما لم يكن في واو الجمع والف التثنية وياءهما دلالة على الترتيب
اجماعا كان واو العطف المساوي لهما كذلك قال وحسن السؤال لمن زوج احتجوا بانكار
عمر على من قال ومن عصاهما وبانكار الصحابة على ابن عباس في امرهم بالعمرة قبل الحج
وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وبعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق
وطالق بخلاف غير المدخول بها ولان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي ثم ومطلق
الترتيب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله
لمطلق الجمع لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب الانكار لترك الافراد بالذكر
فانه ابلغ في التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر

ابن عباس بل على ان الكلام خلاف انكارهم للحال فهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج وتقديم
العمرة فامر ابن عباس بتقديم العمرة يرفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدال على التخيير
وهو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس بغير الاول وقد طلقت بالاول بتمامه فوقع
اللفظ للاعم او لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص مستلزم الحاجة
اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص اقول هذا اشارة
الى ما احتج به القراء ومن تابعهم على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه
الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي عم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال عم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم
يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استقبحه منه وبين ما لقنه فرق والثاني باطل فالمقدم
مثله الثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره اياهم بتقديم العمرة على الحج محتجين
عليه بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم
اخبر بمواقع اللغة العربية وموضوعاتها فوجب كونه كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا
على ان من قال لزوجته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة
ولو قال لها انت طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب
اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما فرق ٤ ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب
المطلق الفاظا فوضعوا الفاء للترتيب على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب
ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الا
حتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته ثم غير الواو من الالفاظ ليس موضوعا
له وفاقا فتعين وضع الواو له وهو المدعى فان قلت هذا معارض لمطلق الجمع فانه
معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه وليس غير الواو موضوعا
له فتعين الواو قلت اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا لانه اذا كان موضوعا
للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب بالمعنى جزء منه فيجوز
اطلاقه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما له فلم يصح
اطلاقه عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ العام
على الخاص مع كون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي وغيره شرط في التجوز اذ قد يطلق

لفظ الصفة على صريح حقيقة المعاني بينهما التي هي احق من البيانية التي هي احق من علم الكلام
وايضا التناقض غير متحقق لامكان وضعهم الجمع والترتيب على سبيل الاشتراك ومرجحه
الاشتراك لا تمنع من ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار انما كان لترك افراد
الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله
تعالى لا تنفك عن معصية رسوله فيستحيل فيهما الترتيب ومن هنا قال فخر الدين في
المحصول فهذا يدل على فساد قولكم ابلغ وذلك لوجود الواو منفكا عن الترتيب
وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون الواو
للترتيب لم يامرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا الحج لان امره اياهم بالتقديم دال على
عدم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهم الترتيب لجواز فهمهم
من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر
ابن عباس دافعا للتخيير وموجبا للتعيين تقديم العمرة انكروا عليه على ان ابن
عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ واعلم بمواقعها فان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال في حقه كنيف ملئ علما وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس تفسيرا للطلاق
المعطوف عليه بل كلام آخر وقع بعد تمام الاول فلم يقع لعدم مصادفته الزوجية
التي هي شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله
طالق فكانت كالجزء منه فكان الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع
اللفظ للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم
اولى من وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص يستلزم الاحتياج الى العام دون
العكس فانه قد يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم
منه رجحان وضع اللفظ العام اذا لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص لاحتمال
كونه ملزوما له اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المصنف حيث ثم من غير
ترتيب عقب قوله الواو للجمع ليس تقييدا لانه ينفي الترتيب بل نفيا لمعتقد الترتيب
وكذا في القول الذي نقل عن ابي علي وانما هي قول او لو رده عائد الى الواو قال
قدس الله روحه ومنها الفاء وهي للتعقيب بحسب ما يمكن للاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم
مجاز فان الوعيد من الله تعالى يشبه الوقوع لامتناع الخلف فيه أقول من الحروف

التي يحتاج الى تفسيرها الفاء وهي موضوعة للتعقيب على حسب ما يمكن ومعنى كون المعطوف واقعا
عقيب المعطوف عليه على ما يمكن انه لو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب
دخول بغداد بلا فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة بعد دخول بغداد بلا مهلة
لا يمكن دخولها فيها في اقل منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه
واجماعهم في ذلك واشار الى حجة احتج المخالف بورودها في كتاب الله تعالى لغير التعقيب
ومتى كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم
بعذاب والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها
ح يكون لغير التعقيب لكونها للاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه
ايضا والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والجواب المنع من صدق الشرطية فان استعمال
الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك
والمجاز خير منه كما مر والوجه الداعي ان وعيده تعالى يمتنع الخلف فيه فيجب وقوعه
من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع في الحال قال قدس الله روحه ومنها في وهي للظرفية تحقيقا
مثل زيد في الدار او تقديرا مثل في جذوع النخل أقول لفظة في من الحروف التي يحتاج
الفقيه الى تفسيرها وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن واما
تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه
والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالمائع في الكوز حال استيلائه عليه ومنه غير حقيقي وهو ما
يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على انها موضوعة للظرفية اجماع اهل
اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه
فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكره لكن الصحيح ان المرجع في هذه المباحث اليهم
نقل الجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك ولم يصل اليه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
قال قدس الله روحه ومنها من وهي مشتركة بين الغاية والتبعيض والتبيين وذلك كقولنا خرجت
من احد الجملتين في احدهما الى حيث انتهاء الغاية والاجال كما توهم قوم لدخول الغاية تارة
وخروجها اخرى فانها موضوعة للانتهاء ثم الغاية قد تدخل حسا كالليل فيخرج حينا
وقد لا تدخل نحو ومنها الباء قيل انها في غير التعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض واكثر
سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض والفرق بين مسحت المنديل ومسحت

المنديل من حيث جعل المنديل الآخر في المسح مع الباء وممسوحا مع عدمها لا من حيث التبعيض ومنها
انما وهي للحصر لما نقله النحاة عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي ولا يتواردان على محل واحد
ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فيتعين العكس **قوله** هذه بتقسيم الحروف
المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية وللتبعيض وللتبيين
فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل من فلان
اي ساواه في الفضل ثم ابتدأ وعلا والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة والثالث ك
قوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من
وما للظالمين من انصار ومثل الا ها هنا لعموم النفي وقد يكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه
من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم وقال فخر الدين انها موضوعة للتبيين خاصة لانه
قدر مشترك بين الاقسام الثلاثة المذكورة فكان وضع اللفظ متعينا والا لزم الاشتراك
على تقدير وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول
يميز منها الخروج عن جزء وفي الثاني يميز الخروج من جزء وفي الثالث يميز جنس
الصحاف التي يطاف بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وقوله واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها تحمل في حال انتهائها على دخول
ما بعد الغاية وخروجه عنها لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة
في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي
موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية
يجب خروجها لانتهاء الشيء بنهايته واخره بل باعتبار عدم انفصالها عن ذي الغاية بمفصل
محسوس بعينه اولا فيه لتخرج ببعض المقادير من الغسل من غيره واما عند انفصالها
عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين منع هذا ايضا
بان الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير
جائز على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر لمنع
المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما يأتي وامتناع اشتراك اللفظ بين
وجود الشيء وعدمه ممنوع وقد تقدم ثم قدم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع فانها قد
ترد لذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم

جمع

اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد وكتبت بالقلم وقال
فخر الدين انها ان دخلت على فعل متعد بنفسه افادت الالصاق كالمثالين المذكورين وان دخلت
على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم افادت التبعيض اما الاول فلانها فيه
واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين مسحت بيدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله
مسحت المنديل والحائط وهو لافادة التبعيض في الاول والشمول في الثاني والمص طاب ثراه
لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء
للتبعيض ولو كانت الباء مستعملة لغة لما خفي على مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب
ومعرفته بلغة العرب ويؤكد ذلك قول ابن جني ان الذي يحكى من ان الباء للتبعيض فشيء
لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة فخر الدين بان الفرق بين التركيبين كون المنديل
والحائط في التركيب الاول آلة فصح ابيده وفي الثاني كونهما من الممسوح لا ما ذكره
من افادة الاول التبعيض والثاني الشمول فان الاول يمنع التبعيض واما الثاني فهو ممنوع
ما تقدم فان الفعل مع ذكر المفعول الاول وهو بيدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج
عن المتنازع فيه ولو حذفت لفظ بيدي وجعل المنديل من الممسوح منعنا الفرق وقد
ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي
على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا البتة
ومنها انما وهي موضوعة للحصر واستدل اصحابنا على ذلك بوجهين احدهما
النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم
حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع
عن احسابهم انا او مثلي والقصد حصرهما هنا كالكلام الاسح كونها للحصر ولان ابا
علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله مقبول حجة لكونه من اعاظم علماء
العربية وثانيهما ان لفظ ان موضوع للاثبات ولفظ ما موضوع للنفي فعند تركيب
هذا الكل اعني انما منهما يجب بقاء كل منهما على حاله لان الاصل عدم النقل وحيث لا يمكن
توارد مدلوليهما اعني النفي والاثبات على محل واحد لاستحالة الجمع بين النقيضين ولا ورود
النفي على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه تعين العكس وهو ورود
الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظ انما فان قلت قد

التبعيض

وردت لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى العزيز لغير الحصر كما في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوف بهذه الصفة وقوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اذ ان ارادته تعالى ليست منحصرة
في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره عليه السلام ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة
بل هو شامل لهم ولغيرهم فتكون موضوعة لغير الحصر فلا تكون موضوعة له والا لزم الاشتراك
وانه لانه وورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الآيات المذكورة متحقق اذ
المراد من الآية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية انحصار ونحو الآية والله اعلم
انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب
الرجس عنكم ويطهركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار انما هو الانذار النافع الموقع
التقريب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان
الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد مع المجاز فلا يكون مجرده دالا على احدهما عينا
بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بيناه من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو
كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا واعلم ان الحصر
بانما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور ونفيه عن غيره وقد يكون
بثبوت الوصف ونفي غيره عنه فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
فانه يفيد ان الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم
يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي له ونفي غيره
من الصفات المتوهمة عنه مثل كونه ملكا او غير ذلك **قال قدس الله روحه** الفصل العاشر
في الخطاب وفيه مباحث **الاول** الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام فلا يقع من الحكيم
الخطاب بالمهمل خلافا لبعض الحشوية احتجاج الحشوية بالحروف المقطعة وبقوله كانه رؤوس
الشياطين وتلك عشرة كاملة وما يعلم تأويله الا الله لامتناع العطف لاختصاص الحكم بوجوب وضمير يقولون
الى المعطوف عليه بطل والجواب ان الحروف قيل انها اسماء السور والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل
بالمستنكر في الغاية والتوكيد مشهور والعطف لا يمنع عود الضمير الى المعطوف عليه
اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمقصود
من ايراده هنا بيان ان الكلام المقصود به الافهام فالكلام كالجنس ويخرج الاشارات والحركات

والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج كلام الساهي والغافل فانه ولو كان كلاما الا انه ليس خطابا لان الكلام
ما يقصد به الافهام بحسب نظم المخاطب نوعه والا لا تبعض بكلام الساهي وانما عرف لفظ المفيد
لدلالة الكلام عليه فانه يعرف الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل فان
التعريف به يحوج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المصنف من هذا الفصل معرفة كيفية الاستدلال
بخطاب الشارع على الاحكام فلذا شرع فيه لان التصديق بان الخطاب الشرعي دال على الحكم
مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون هذا اضافة الى الشارع
مبينا لموقع الخطاب مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب الشرعي
على الحكم تتوقف على امرين احدهما امتناع خطابه تعالى بما لا يعني به شيئا البتة سواء كان ذلك
اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وثانيهما
امتناع خطابه بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك المعنى الراجح مع عدم نصب قرينة
دالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة الى معرفة شيء من
معاني الالفاظ الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها خلاف مدلولها فلم يبق لنا
بدلالة الخطاب ثواه يذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث مفرد **الاول** في امتناع خطابه
تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل هنا ما لا يفيد شيئا بحسب نفسه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا
لمعنى لكن ليس في ذكره بحسب نفسه فائدة تفهم معناه بعينه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة
اتفقوا على امتناع خطابه تعالى بما لا معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية يعني اصحاب
الحديث وجوزوا ذلك واحتج المصنف على الامتناع بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور
نقص والنقص على الله تعالى محال اما المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع
واحتجت الحشوية على نقيض ذلك بوجوه **الاول** انه قد ورد في القرآن العزيز من
الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة في اوائل السور كقوله تعالى كهيعص وطسم ويس
وحم وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤوس الشياطين وطلع الافاعي في ذكره كقوله تعالى
ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة لا يفيد امرا زائدا على ما تقدم
الثاني انه اوقف على الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون
آمنا به كل من عند ربنا والخبر ومتى كان كذلك لزم كونه تعالى متكلما بما لا يفهم منه شيء لما
الاول ولانه لولاه لزم كون الواو في قوله والراسخون واو عطف وقوله يقولون آمنا.

واقعا موقع الحال كانه قال اما ليعلم تاويله الا الله حال كون الراسخين قايلين امنا به كل من عند ربنا وتصير ذلك عايدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى وجوبا لاشتراكهما في المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القايلين امنا به كل من عند ربنا ومن المعلوم خلاف ذلك وانه فلو جعلناه حالا يستلزم زيادة الاستثناء وما حمل حرفه وهو خلاف الاصل وذلك لان التقدير والا الراسخون في العلم فيكون الاستيناف واما الثاني فلانه يكون علم تاويل المتشابه مختصا بالله تعالى مع كونهم عالمين بها وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتاويل عدم فهمنا لجواز حصول الفهم بالمراد من اللفظ وهو كاف في صدق الفهم وحصول فايدة الخطاب وكيف لا وعند اكثر الناس ان الاحكام اللفظية لا تفيد العلم المتكلم بكلامه الجزمي القاطع لا يعلم الا هو واما غيره فانما يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المتشابه ذكروا انها اسماء كثيرة ولعلها كونها اسماء السور واما روى ان المتشابه فان العرب كانوا يستبعدون ذلك ويستنكرونه ويعرفون به المثل في التمثيل ولما قولهم تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التاكيد وهو معنى مقصود زايد على المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو والراسخون للاستيناف بل يجب حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه اذ كان هذا القول لو اقتضى وقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب القول به لئلا يفوت القرينة وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع وقد جاء الحال مختصا بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافلة **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشي ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغراء بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول** هذا هو الامر الثاني من الامور التي يتوقف عليها الاستدلال بالكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله تعالى بخطاب ويريد خلاف ظاهره من دون البيان ولعل ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف فيه المرجية واستدل المصنف على ذلك بوجهين **ا** ان ذلك يلزم منه الاغراء بالجهل واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا اطلاق اللفظ الظاهر الدال على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن ذلك المعنى مرادا كان ذلك الاعتقاد اعتقادا جهلا وحينئذ يكون اطلاق اللفظ

المذكور مع عدم ارادة معناه اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وتعليله ان ذلك لا يتاتى لان الجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره والمعلم طالب فلم لا يحمل ذلك لا لازما للاتصاف بخلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة متناهر اللفظ وخلاف ظاهره وحينئذ لا يتحقق ذلك الاغراء بالجهل **ب** ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم انما هو استحالة خطابه بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقضا لا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع ثم ظاهره سواء كان مراد المتكلم او لم يكن ولا يلزم من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** قيل الدلايل اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي الذي لو وجد لقدم النقل عليه لتقدم ابطال النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والحق خلاف هذا فان بعض اللغات والنحو والتصريف متواتر النقل ونعلم الاشياء التي ذكروها بعلم في محكمات القران **اقول** اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين في المحصول والمحصل وجوزه اخرون احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات غير يقينية والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا **المقدمة الاولى** نقل اللغة والنحو والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وحينئذ يجوز عليهم الكذب والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما والمرجع فيهما انما هو الى اشعار العرب وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احدهما كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد والاحاد غير مفيدة للعلم وايضا فان الروايات عنه مرسلة والمراسيل مردودة عند الاكثر ثانيهما حجية قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وحينئذ يكون غلطه ممكنا وقد خطأ المتاخرون كثيرا من المتقدمين **الثانية** عدم الاشتراك انما على تقدير كون اللفظ

مشتركا بين المعنى المعلوم وغيره وعلى تقديره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من اللفظ وعدم
الاشتراك ظني الثالث عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا لم يكن مجازه مرادا
لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابع عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه الاصلي انما يتحقق
عند عدم نقله الى معنى آخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه وعدم
النقل ظني الخامس عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار
ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادس عدم التخصيص وتقريره
ظاهر مما مر السابع عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل النقلي
ثابتا وعدمه ظني الثامن عدم التقديم والتاخير لتغير المعنى بذلك وهو ظاهر وانتفاؤه
ظني التاسع عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده يتعين العمل به والعدول
عن الدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المص طاب ثراه واشار
اليها في النهاية ولابد منها العاشر عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود دليل
عقلي يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به قطعا وبطل الدليل النقلي اذ لو
رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل الدليل النقلي فلو ابطل
الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان
الاصل بطلان الفرع فتحقق ما قلناه من تاويل النقلي والعمل بالعقلي والمص طاب
ثراه لم يرتض هذا القول وادعى انتفاء خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض
اللغات لكون النقلة لها عددا لا يرضى مواطاتهم على الكذب لمعنيهما ككونها في النحو والتصريف
فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف مجرورا متواتر وكذا زيادة
حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا وياء وواوا نحو راس وبير ومومن وذيب
ذلك ونعلم ان المراد من محكمات القرآن العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله احد
الله لا اله الا هو وامثال ذلك ظاهرها وان هذا متواتر يفيد علما قطعيا
لا يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات يقينيا قال رحمه الله ذلك
وحمل خطابه تعالى على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجدت غيرها من
الحقايق اولا فان انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال
والا فهو مشترك يفتقر في حمله على احدها الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية فان

لم يكن فالمجاز فان تعددت العرفية حمل كل طائفة الخطاب على المتعارف وقد يدل بالالتزام اما
باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كما مر او
عقلا كرفع الخطا او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم
الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على تخصيص الحكم وقد يجتمع من الخطابين حكم
آخر مثل وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وفصاله في عامين وقد ينضم الى القرينة فيحصل
الحكم بها مثل دلالة الاجماع على تساوي الخال والخالة ودلالة النص على ارث الخال
وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مترددا الا ان يترجح احدها
والحمل على الراجح اقول يريد الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الا
حكام الشرعية فمهد لذلك قاعدة وهي ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان يكون
له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى
عرفية او لغوية ام لا او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية
غالبة على اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي الغالب هو المتبادر الى الذهن
عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان كان اللفظ مستعملا عند
طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حمل كل طائفة من الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو
متعارف عندها ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ لولاه لزم خطابه تعالى
بالظاهر مع عدم ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وهو قبيح بطلانه واذا لم يغلب
العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على احدهما الا
بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ
عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر حمل على المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا
فان كان الاول تعين للارادة وان كان الثاني فان ترجح احدها وجب الحمل عليه
وان لم يترجح احدها او كان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك يفتقر في
حمله على احدها الى التعيين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي
اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام
غيره اليه او يفتقر الى الانضمام فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان كلا
من الخطابين مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الانضمام والثاني وهو

المحتاج في دلالته الى المنضم بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الجزء المنضم دالا على الحكم
ينقسم الى اربعة اقسام بحسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا آخر وقد يكون اجماعا
وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شيئا دونها الشكل وكلا الحالين اما ان
يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي يدل عليها الآخر
بحيث ينتظم منهما قياس ينتج الحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك المأمور به
عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص
مستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المأمور به مستحق العقاب وهو يستلزم كون
الامر للوجوب واما ان يكون احدهما دالا على ثبوت [illegible] الاكثر ولا
على نفي [illegible] لاحدهما فانهما يدلان على [illegible] المدة [illegible] مثل قوله
تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان
اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع
على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان على ان الخالة ترث لاستلزامهما متصلة
[illegible] فانه [illegible] كلما كان الخال وارثا
كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث فالخالة وارثة فالمتصلة دل عليها الاجماع
والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث فكما اذا دل الخطاب
على تحريم الربا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان على الربا في
التفاح لاستلزامهما متصلة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة الاستثنائية وهي
[illegible] كما تقدم واما الرابع فكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه [illegible] كونه بيانا للحكم [illegible] وهو ان اقل الجمع اثنان [illegible]
للحكم الشرعي [illegible] كان [illegible] نهى عليه السلام [illegible] الا في جماعة [illegible]
[illegible] عليه السلام [illegible] الاحكام الشرعية دون [illegible]
الاحتمال الثاني على الاول [illegible] ما يدل عليه الخطاب [illegible] وهي الدلالة [illegible]
ذلك المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او
تركيبها فالاول [illegible] ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي ويسمى هذه
الدلالة دلالة الاقتضاء [illegible] مستفادا من العقل كقوله عليه السلام رفع عن

امتي

امتي الخطأ والنسيان فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم
الشرعي والا لزم الكذب على الشارع لوقوع الخطأ والنسيان من الامة وانه محال هكذا قيل
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم عدم صحة هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة
عبارة عن مجموع المسلمين والخطأ والنسيان [illegible] عنهم [illegible] كما في
في الجملة واما ثانيا فلانا لا نسلم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم
من التركيب وقد يكون شرطه مستفادا من الشرع كقوله اعتق عبدك عني فانه يدل على وجوب
حصول الملك لكونه شرطا للعتق ونستفيد ذلك من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك
والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة اباحة الضرب على [illegible] واما اذا كان تابعا
لتركيبه فاما ان يكون من مكملات ذلك المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم
التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين
وانما يكمل ذلك بتحريم الضرب ويسمى هذه الدلالة [illegible] ومفهوم الموافقة والثاني
كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم السائمة زكاة ويسمى دليل
الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر على التخصيص بالحكم عند من يقول
به قدس الله روحه المقصد الثاني في الامر والنهي وفيه فصول **الاول** في حقيقة
الامر وفيه مباحث **الاول** الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل ولا نزاع
في الاول واما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك [illegible] الاستعمال [illegible] على الحقيقة
كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد الافعال العجيبة وكما يقال امر
فلان مستقيم وهذا امر عظيم والجواب ان الاستعمال يجيء مع المجاز كما يجيء مع الحقيقة
فلعلهم [illegible] الاسم [illegible] اولوية المجاز من الاشتراك **اقول**
لما فرغ من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس الامر والنهي وغيرهما شرع
في المباحث المتعلقة بانواعه لخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على
الاقتضاء دون غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي لتعلقه بجانب
العدم واعلم ان لفظة الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا
وانما الخلاف في انه هل يصح ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انه ليس كذلك
وبعض الفقهاء ذهبوا الى انه حقيقة في الفعل ايضا ونقل ابو الحسين البصري انه مشترك

بين القول المذكور بين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق ولتحقق الاول انها لو كانت
حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على خلاف الاصل
ونحتج ايضا لمن قال بانه حقيقة في الفعل ايضا بان اهل اللغة استعملوا لفظة الامر في الفعل ومتى
كان كذلك كانت حقيقة فيه اما الاول فيدل عليه القرآن العزيز والشعر والعرف اما القرآن
فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الافعال العجيبة التي فعلها
الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله اراد به الفعل وقوله وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر وتجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون برشيد والمراد فعله
واما الشعر فقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فقول الزبا لامر ما جدع
قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقته وفعله ويقولون هذا امر عظيم و
امرها الي واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة اجاب عنه المعلم
طاب ثراه بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد تارة
مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم من كل منهما فلا يكون دالا على احدهما
على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات الثلاث
هذا اذا كانت نسبة العلم اليه على السوا اما مع كونه اولى باحدهما من الآخر
كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال هنا مجازا اولى من كونه حقيقة لاستلزام الثاني
الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح ولجيب ايضا
بالمنع من استعمال لفظة الامر في الفعل ويجوز ان المراد في الآية الاولى القول
او الشأن ولعل المراد ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر لخصوص كونه
فعلا بل لعموم كونه شأنا وكذا الآية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد
يحتمل ان يكون المراد به القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله تعالى قبل ذلك فاتبعوا
امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به واما قوله وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر
فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه حدث فعله تعالى وانه لا يحدث الا كلمح البصر
في السرعة ومن المعلوم انه ليس كذلك وحينئذ نقول المراد والله اعلم انه تعالى متى
شاء انه اذا اراد شيئا وقع كلمح بالبصر وقوله مسخرات بامره المراد انها فلان
الجري والتسخير ليس بفعله بل بقدرته تعالى ويمكن ان يجاب ايضا بان الاستعمال الدال

على الحقيقة انما هو

على الحقيقة انما هو المجرد عن القرائن وههنا ليس كذلك فان ادعوا في هذه الصور المجردة عن القرينة
الدالة على ارادة الفعل منعنا من كون الفعل مرادا او بطل احتجاجهم بالكلية واحتج
ابو الحسين على مذهبه بان من قال هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور اراد ولو
قال هذا امر بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم لامر او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول
القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض
وتردد الذهن بين فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظة الامر دليل على اشتراكها بينها
اذ لو كانت حقيقة في احدها لتبادر الى الفهم وكذا لو كانت حقيقة في مشترك بينها
والجواب المنع من التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم
والهاء في قوله فيه على الحقيقة عائدة الى الفعل وفي يتعلق باحتجوا والهاء في قوله فلا
يجوز الاستدلال به عائدة الى الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال
قدس الله روحه البحث الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء
وهذا الطلب معلوم لكل عاقل وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات
ولوجودها من الساهي والغافل والنائم مع انتفائه وهل هو الارادة او غيرها
الحق الاول فانا لا نعقل الزايد على الارادة ولا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير
معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان الله تعالى امر الكافر بالطاعة
ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ولصحة
اريد منك الفعل ولا تركه وكامر السيد عبده بفعل لا يريده ليظهر بينهم طلبا لظهور
عذره والجواب المنع من ارادة عدم الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم
وتمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في كتبنا الكلامية وتحقيق الامر معناه نعم انا
لنعم وان كنا نحس بشئ والا ينقطع النقل الحقيقي والطلب والارادة متساويان
في طالب العذر والجواب واحد وهو انه وجد منه صورة الامر ولم يرده ولا يطلبه
اقول لما بين ان لفظة الامر موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله
طلب جنس شامل لطلب الفعل وطلب الترك الذي هو النهي فخرج ما ليس بطلب من انواع
الكلام كالاخبار والتهديد وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل
هنا ما يعم القول ايضا ليندرج فيه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام

البحث الثاني في حده

وقولنا بالقول احترازٌ عن طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام
وقولنا على جهة الاستعلاء ليخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لحكم
العرب بالامر بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص
لمعاوية : امرتك امرا جازما فعصيتني ؛ وكان من التوفيق قتلك هاشما ؛ وهذا
الحد الذي ذكره فخر الدين في المحصول وتبعه ابن الحاجب تقريبا في النهاية وفيه نظر فان
المرجح انما هو الطلب المدلول عليه بالقول لا نفس القول الدال على طلب الفعل
وحده فخر الدين ايضا في بعض كتبه بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ
جنس وتقييده بالدال ليخرج المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر
والتعجب وغيرهما وما يدل على طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء
والالتماس والمراد بالدلالة هنا الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا لانتقض في الاخير
بمثل قول القائل لغيره مستعليا عليه لا تستقر في هذا المكان او لا تسكت فانه يدل على طلب
الفعل وهو الخروج من المكان في المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول
الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل الضد ينتقض الحد طردا ايضا ويرد على عكس الحدين
المذكورين مثل قوله تعالى واجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى
وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا عما سكت الله عنه فانها اوامر ولا يصدق الحد
على شيء منها ولا يرد على طردهما مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار
بطلب الفعل لا على نفس الطلب ويمكن ان يقال على الثاني انه منقوض بمثل اطلب الفعل فان
قيل المراد بقولنا الدال على طلب الفعل الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة قلت
فينتقض بقولنا وجود طلب الفعل والجواب الحق ان المراد باللفظ الدال المفيد فائدة
تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام وحينئذ يندفع النقض بالنقائض المذكورة
وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابي بكر انه القول
المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو دوري باعتبار كون كل من المأمور والمأمور به
مشتقا من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فيكون دورا وتعريف الطاعة بانها
موافقة الامر فيكون الامر معرفا بها ولو كانت معرفة به دار ايضا وكقول المعتزلة الامر
هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية و

مستعمل فيه حقيقة او مجازا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد ونحوه من المعاني الآتية مع كون الامر
حقيقة في الطلب وحده واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة من الادنى نحو الاعلى حال الاستعلاء
مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان
التحديد واعلم ان هذا الطلب امر معلوم لكل عاقل لانه يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية
بينهما وبين طلب الفعل وطلب الترك وبين الطلب والخبر وهذه الآيات كونها معلومة ماله
وهو مغاير للصيغة الا انه يعلم ضرورة مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة بحسب
اختلاف اللغات والاسم والطلب الذي تضمنه لا يختلف شيء من ذلك فتغايرا ولوجود الصيغة منفكة
عن الطلب عند صدورها من الساهي والنائم والغافل فلا يكون هي اياه والا لانفك الشيء
عن نفسه وهل هو مغاير للارادة قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب
عبارة عن الارادة وهو الحق لنا ان الزائد على الارادة غير معقول لنا ولو ثبت لكان امرا
خفيا في الغاية لا يدركه الا الافراد من العقلاء وحينئذ لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول
بين الخاص والعام بازائه لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر مجهول اصلا او في
غاية الخفاء والواجب كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتعارف بينهم واحتجت الاشاعرة
بوجوه أ انه تعالى امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة
والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وانه محال والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى اتفاقا فقد ثبت
وجود الامر من دون الارادة ويلزم وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما
نفس الامر او لازما له ب انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد ان تفعل الفعل ولا آمرك فلو كان
الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه حينئذ متناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة
الارادة للامر ونحن لا ندعي اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي
هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا الا انه ممنوع
ولو عكس فقال آمرك بالفعل ولا اريده مثلا لتمت المغايرة المطلوبة لو صح هذا القول ج ان السيد
قد يأمر عبده ولا يريده كما اذا ضربه فتوعده الملك بالمؤاخذة اذا كان ذلك لا لموجب فاعتذر بانه
لا يمتثل امره فطلب الملك تحقيقه بان يأمره في حضرته بامر فان السيد حينئذ يأمره بفعل ولا
يريد منه فعله وحينئذ وجد الامر من دون الارادة ويلزمه وجود الطلب من دونها لما تقدم
فتغايرا واجاب المصنف عن الاول بالمنع من عدم ارادة الطاعة ممن علم منه عدمها

فما سمعنا الحلف من نطق على تعالى سيدنا انه العلم لابو تشف في المعلوم لكونه حكاية عنه والمقتضا في هذه المسئلة احق بعدم اقتضاء علم القديم كالاستطاعة والوجود الوجوب مذكور في كتب الكلامية
وعن الثاني ان المراد بالامر المنفي للازم مع كونه مريدا لا يقطع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك الفعل ولا انك به مع انه معارض بانه يصح ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به
ولهذا يستقبح الناس ان يقول السايل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك كذا في
التحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزؤها الطلب او الا
رادة وحينئذ لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفا الامر انفكاك الامر عن الارادة لانها
اعم منه بل يلزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال لا يريد الفعل المامور به كذا
لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفا عن ذلك الفعل المامور به والجواب
عنهما واحد وهو انه انما وجد صورة الامر من غير امر واعلم ان في الدليل الاول المذكور
للاشاعرة موضع نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفا بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في ضمه
لان تكليف بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم والتكليف بمثل هذا المحال لا
يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا لله تعالى كان اجود قال قدس
الله روحه البحث الثالث اعلم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا تفتقر الى الارادة
كغيرها من الالفاظ احتج الجبائيان بان المميز بين الامر والتهديد الارادة والجواب
انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولان الارادة المامور به في صيرورة الصيغة امرا فلا
لها لانها دالة بالوضع على الارادة فلا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة كالمسميات
مع الاسماء وقد تقدم صفة الامر معها الخبر مثل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت والحكي
مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح
المراة على عمتها وخالتها اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل ثلاث الاول في ان
دلالة صيغة الامر على الطلب يكفي في تحققها الوضع من غير افتقار الى ارادة اخرى
وهو قول الكعبي وخالف في ذلك ابو علي وابو هاشم الجبائيان وزعما انه لا يصح ذلك
الوضع من ارادة اخرى والمصنف اختار الاول واحتج عليها بان صيغة الامر
موضوعة لمعنى هو الطلب فلا يفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ الموضوعة
لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على معناها احتج الجبائيان بانا

نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا مميز بينهما الا الارادة فيتوقف
دلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها على الطلب الى امر
اخر غير الوضع من ارادة او نحوها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد ونحوه اما اذا كانت
حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت متعينة للطلب عند اطلاقها مجردة عن
القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المختصة ولو سلم كون الصيغة مشتركة
بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة زايدة على الوضع لم
يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غيرها لان الارادة امر باطني خفي
لا يطلع عليه السامع فلا تفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم من الصيغة عند
اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القراين فلا يفهم منها الا الطلب للفعل الثانية
ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به موثرة في صيرورة الصيغة امرا
وانكره المحققون واستدل المصنف طاب ثراه على بطلان مذهبهما بان الصيغة موضوعة
لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا تكون مفيدة
لها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر لمنع
صحة القياس والحق ان يقال ان اراد مدعي تاثير الارادة في كون الصيغة
امرا انها موثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامور كان نظيرها الاستعمال وان
اراد ان الصيغة المخصوصة المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة بل حقيقة يكون
اللفظ حينئذ مستعملا في غير موضوعه كاستعمال اياها في الخبر وغيره وقد
اعترف المصنف طاب ثراه بذلك حيث قال ان امر الساهي ليس كعدمه ليس امرا
حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة المامور به وقد اعترف هنا بان
صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة للارادة وقد ثبت ذلك من قبل وزعم انها
موضوعة للطلب المنافي للارادة الثالثة في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام
الخبر بالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان اللفظين اذا تشابه معناهما وكان
بينهما علاقة معتبرة في اللغة جاز اطلاق كل منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر مشابها
للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به وطلب تحققه ومشاركه الخبر اياه في ذلك
صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة

الفصل الثاني في مدلول الصيغة

المقيسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فلقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وقوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فلقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما شئت وكذا الكلام في النهي فان الخبر يأتي في مدلوله فان قول القائل لا تمسك ترك القيام دال على ما يدل عليه قوله لا تقم فصح اطلاق لفظ كل منهما على الآخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وقوله لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر فهذا لا تنكح للغاية الاستعمار قال قد سماه رحمه الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث

الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب والارشاد والتهديد والاهانة والدعاء وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول والثاني وقيل للقدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم لمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره امر مخالف الامر بالحذر ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب وقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر واثبت الشفاعة المندوب قبولها في خبر بريرة وحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المخوف اقول لما ذكر ان لفظ الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان الصيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى على سبيل العد آ الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ج الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلاثة مشتركة في طلب تحصيل المصلحة في الاولى والاخروية منفي الفائدة دنيوية اذ الثواب لا ينتقص ولا يزداد بالاشهاد وبعدمه د التهديد كقوله اعملوا ما شئتم ه الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم و الدعاء مثل ربنا اغفر لي ز الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ح الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله ط الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين ى التسخير كقوله تعالى كونوا قردة يا التعجيز فاتوا بسورة

مختلف

من شاء يب التسوية فاصبروا او لا تصبروا يج التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل يد الاحتقار بل القوا ما انتم ملقون يه التكوين كن فيكون والمصنف رحمه الله اقتصر على ذكر الستة الاولى ولا نزاع واقع في ان هذه الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان كثيرا منها كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد الصيغة بل انما يفهم منها عند اقتران قرائن دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري وابي علي الجبائي في احد قوليه وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول اعني الوجوب وهو اختيار المصنف رحمه الله هنا وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب كلام الامر على ان الامر اوجب الفعل المامور به والوجوب دلالة الامر على ان المامور لم صيغة الوجوب وهذا الفرق يتم على راي المعتزلة دون الاشاعرة وقال السيد المرتضى رحمه الله انها مشتركة بين الوجوب والندب من حيث اللغة والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال آخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال آخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم آخرون انها مشتركة بين الثلاثة الاول وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره بدليل انا عند سماع هذه الصيغة مجردة عن القرائن نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن حقيقة فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة يوجب فهم ذلك الغير وكونها حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء كل منهما دليل على انتفاء ملزومهما وتحقيق المدعي وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي في ذلك واحتج المصنف رحمه الله على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من كتاب الله العزيز واثنان من السنة واثنان من طريق العقل ا قوله تعالى لابليس لعنه الله ما منعك الا تسجد اذ امرتك وليس المراد الاستفهام لاستحالته على الله تعالى

فتبين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس لاجل تركه السجود المامور به ولكان له ان
يقول انك لم توجب علي فهيه نظر فانه ان دل فانما يدل علي ان الامر للوجوب ولا يدل علي ان صيغة
افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب
ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم
علي مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في
تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف للاصل ب قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم الله تعالى علي تركهم ما قيل لهم افعلوه ولولا كون قوله افعلوا للوجوب
لما حسن ذمهم علي تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم علي تركهم الركوع لاجل استهزائهم به
تحقيقا للمخالفة وتهاونهم واعترض ايضا بالمنع من كون الذم علي الترك بل انما ذمهم علي
عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل علي ذلك قوله تعالى بعقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا
فالامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل علي ارادته فلم لا يجوز ان يكون قد
اقترن بذلك الامر قرينة داله علي الوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان
يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا
الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب فان الكفار عندنا معذبون علي تركهم
العبادات كما يعذبون علي تركهم الايمان وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل
لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم بتركهم ما امروا به وعن الثاني ان الذم
مترتب علي تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من غير
اعتبار القرينة ح قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم امر الله تعالى مخالف الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف
للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الامر الاتيان بمقتضاه فيضادها
ترك الاتيان بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه فيثبت ان
تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب به وترتيب هذا الحكم علي
هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا يعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر
فانا لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لا لحمل الامر
علي سبيل المعاندة والمشاقة وذلك لا يدل علي كون الامر للوجوب بل يدل علي تحريم مخالفته لانه

بهذا المعنى واعترض ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نسلم كون موافقة الامر عبارة
عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل علي الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتي به المكلف علي وجه الندب
وكان المراد ايجابه عليه علي وجه الوجوب وبالعكس لم يكن موافقا للامر بل مخالفا له فاذن
المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به علي غير الوجه الذي اقتضاه الامر او نقول ان موافقة
الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فالمخالفة اذا عبارة عن عدم اعتقاد حقيته او اعتقاد عدم
حقيته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر توجب العقاب وقوله دلالة الاية علي ان مخالف
الامر بالحذر بل هي دالة علي الحذر عن مخالفة الامر سلمنا لكن الاية انما دلت علي ان مخالف
الامر مامور بالحذر لا علي وجوب الحذر ثم يدل علي ذلك بتقدير كون الامر للوجوب
لكنه نفس المتنازع فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما يحسن عند قيام المقتضي لنزول
العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب ايضا وهذا الاحتمال قائم لان
هذه المسألة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل علي كون امر ما للوجوب فلم قلتم ان
كل امر كذلك وايضا فانها في امره يحتمل عودها الي الله تعالى والي رسوله عليه السلام
وحينئذ لا يدل علي ان امر احدهما علي التعيين للوجوب والجواب ان العبد اذا امتثل
امر سيده يحسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل امره قيل
انه ما وافق امره بل خالفه وقوله الموافقة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر علي الوجه
الذي اقتضاه قلنا مسلم لكن لا نسلم اعتبار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به علي غير
الوجه الذي اقتضاه الامر بل ينبغي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه
علي الوجه الذي اقتضاه وذلك يشمل المخالفة بالتفريط واما قوله موافقة الامر عبارة
عن اعتقاد حقيقته فليس بشيء لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل بالدليل الدال علي كونه
حقا اذ موافقة الشيء عبارة عن الاتيان بمقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر حقا واما منع
دلالة الاية علي ان مخالف الامر بالحذر ودعوى دلالتها علي الحذر عن مخالفي الامر فيبطلها
عدم تعين المامور بالحذر فان قيل المامور بالحذر هو من تقدم ذكرهم وهم الذين يتسللون
منكم لواذا قلنا المتسللون هم المخالفون عن امره فكيف يامرهم بالحذر عن انفسهم وعلي تقدير
تسليمه يعني قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لانه غير لا مقرونه الي مفعول
قوله الاية انما دلت علي الامر بالحذر لا علي وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه

كما هو فمن أن يدل على جواز موته لكيفي رتبنا اذ جواز للفيه شروط بوجودها ينتفي وقوعه لانه
لو لم يوجد المنتفي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المنتفي لوقوعه
وذلك سفاه وعبث فيمتنع ورود الامر به قوله انما يدل الاية على كون امر ما للوجوب
فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه وبان ترتب العقاب
على المخالفة للامر وترتب الحكم على الوصف يشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وحينئذ
يتحقق الحكم في جميع صور وجود الوصف واما قوله انه يدل على ان امر احدهما يعني الله
تعالى ورسوله في الجملة واجب فذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين للوجوب
قلنا انه لا قايل بالفرق و تارك ما امر الله تعالى ورسوله به عاص وكل عاص فهو مستحق
للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله به مستحق للعقاب ولا معنى لكون الامر
بالوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا والمراد بالعصيان هنا ترك
المأمور به واما الكبرى فلقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
واعترض بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك
المأمور به لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم
تكرارا عاريا عن الفايدة وذلك غير جايز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان
على ذلك التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فايدة
وايضا فالمستحب قد يكون مأمورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فيمنع كليتها
بل هي جزئية اذ المراد بعض العصاة بدليل تقييده بالخلود وذلك مختص بالكفار
والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمانا
المتعلق واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل فالمعنى
والله اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل
سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمأمور به التزاما لا مطابقة ودلالة قوله
ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التأكيد بأردأ فاحدى الدلالتين بالا
خرى وكون المندوب مأمورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لا للوجوب والكبرى كلية
لان من لفظ موضوع للعموم على ما يأتي والاصل استعماله في موضوعه ويمنع من كون الخلود

مختصا

مختصا بالكفار ولانه قد يراد به الزمان المتطاول ولان الحكم مرتب على العصيان فيتحقق حيث تحقق
ه قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة نفى امره اياهم بالسواك لانتفاء
المشقة عليهم وانما يكون كذلك ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم حرج في تركه
فلم تتحقق المشقة ولان الندب ثابت اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم شيئا بل
يستلزم ... فخر الدين استدل بهذا الخبر وبما بعده على كون المندوب غير مأمور به قال لانه
لنفي لو المفيدة لامتناع الشي لوجود غيره فيكون هنا مفيدا لامتناع الامر بالسواك لوجود المشقة
والحال انه قد حث عليه واذا كان الامر بالسواك غير متحقق وندبيته متحققة لزم كون
المندوب غير مأمور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا لطلب الفعل تعين كونه للوجوب
وفيه نظر فان الحديث انما دل على ان بعض المندوب غير مأمور به ولانه يحتمل الشكل الثالث
لا يكون الا جزئية وح لا ينفي كون المأمور به واجبا لاحتمال كونه مندوبا فانه يصدق حينئذ
بعض المندوب غير مأمور به لا بانتفاء صدق قولنا كل مأمور مندوب و خبر بريرة
وهي انها اعتقت تحت عبد وكرهته فقال لها عليه السلام راجعيه فقالت بامرك يا رسول الله
فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد نفى عم الامر واثبت الشفاعة الدالة
على الندب وذلك دليل على ان المندوب غير مأمور به فيتعين كون المأمور به واجبا
لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب الفعل ولانها علمت بانه لو كان ذلك
القول امرا لكان واجبا وامرها النبي عم عليه فكان الامر للوجوب وفيهما نظر اما الاول
فلا نعرف منه ان شوب الندب وانتفاء الامر لا يدل على عدم كون المأمور به مندوبا
واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا لكان واجبا مع انه يحتمل ان
يكون مرادها من امره الالزام ز ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده ذمه
العقلاء وعللوا ذمه بمخالفته امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك المأمور به وهو
معنى كون الامر للوجوب ح حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفته
امر الشارع وحمله على الندب لا ينفي الشك فيه واذا كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب
اما الاول فلان المأمور به ان كان واجبا كان حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الا
قدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا كان حمله على الوجوب متضمنا للسعي في تحصيل ما ينبغي
الجزم فلم تتحقق فايدة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل به القطع بعدم

مخالفة الامر لا على تقدير كونه مندوبا وبما علمنا التعقيد كونه واجبا فيمتنع مخالفة الامر واما الثاني
فلقوله عم مع ما بين ... لا يو بيك وكانه اذا تعارض ظهر تبادر احدهما اكبر التحريم
سلوك الآخر وذلك من مقتضيات العقول ولا ينبغي مخالفة الامر فرضا امتثونا فيجب حمله وانما
يتعين حمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل على الا من كون الصيغة موضوعة
للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب
والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة للقدر المشترك بينهما او حقيقة في الندب مجازا في الوجوب
قال قدس الله روحه احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز
فيكون حقيقة في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه لدليل وقد بيناه اقول لما فرغ
من ذكر الادلة على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم مطلقا القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو مطلق طلب الفعل ثم جوابه وتقرير الدليل ان صيغة الامر تستعمل
تارة في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول
فلا نعلم من قوله تعالى اقيموا الصلوة وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني فلانه لولا ذلك لكان
اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصيته او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر والاول يلزم منه الاشتراك
والثاني المجاز وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فيتعين للقدر المشترك والجواب ان المجاز وان كان مخالفا
للاصل فانه يجب القول به لدليل الدال عليه وقد بينا ما تقدم من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة
في الوجوب بخصوصيته وذلك يوجب كونه مجازا فيما عداه مما استعمل فيه كالندب والقدر
المشترك بينهما ولا يلزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض
وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم الاشتراك سواء قلنا بوضعه للقدر المشترك بينهما او الوجوب
وحده اذ على تقدير كونه للقدر المشترك يكون استعماله في كل واحد بخصوصيته على سبيل المجاز
لانه لا وضع له اللفظ والخصوصية في دلالة اللفظ عليه الا قرينة وح يكون احتمال كونه
مجازا في احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه مستلزما لكثرة
المجاز قال قدس الله روحه تشبث الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي
وعدم المنافي وما جعل منافيا وهو الانتقال من الحظر لتضاد الاحكام في التضاد وقوله
تعالى واذا حللتم فاصطادوا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
اقول القائلون بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستيذان
او الاذن
فقال بعضهم

فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المص طاب ثراه وقال آخرون انه للاباحة احتج
الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فيبقى القول
بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما عدم
صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام كلها
متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب
والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى المكتب يفيد
الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا وفيه نظر
للمنع من تحقق المقتضي فانه لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ وتساوي
الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاده الحظر لا غيره فليس ضدا له فان
استحالة اجتماعه معه وافادة امر السيد الوجوب للقرينة والحائض والنفساء مأمور
بالصوم بالعموم عند زوال المانع والوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امر آخر
واحتج الخصم بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا واذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله مقتضيا للوجوب الصيد
والوطي والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة بينة واجاب المص طاب ثراه
عنه بان ذلك معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد
الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ابعد مما ذكره لان تخلف الاثر عن المقتضي
لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا ووجود الاثر بغير مقتضيه محال في ذلك
المنع يجاب عما ذكروه ايضا فان عدم افادة الآيتين المذكورتين الوجوب
مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال قدس الله روحه البحث الثاني
المقر ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة ناسخة لما تقدمها ولقوله
الشيخ فيقال افعل مرة ودائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي التكرار
فكذا الامر والجواب المنع من المعنوي وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل
احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهو غير دال على مطلوبه
على ما بيناه اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن القراين فقال ابو اسحاق الاسفرايني

مجلة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار المستوعب لمدة العمر مع الامكان وقال آخرون
انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم الا ان ذلك المطلوب وهو يحصل الماهية تحصل
بالمرة الواحدة اكتفى بها وهذا مذهب المحققين كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري وفخر الدين
الرازي واختاره المصنف طاب ثراه وقال قوم انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف
الباقون اما لاشتراكه بين المرة والتكرار او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة
او التكرار واحتج المصنف طاب ثراه على ما اختاره بوجوه ثلاثة الاول ان الامر قد
استعمل في كل واحد من معنيي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان كذلك كان حقيقة
في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر اذ الامر بالحج والصوم للوحدة والامر بالصلاة
والصيام للتكرار وقول السيد لعبده اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ دابتي يفيد
التكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء اللحم او حفظ الدابة لحظة وارسلها
واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما لكان اما حقيقة في كل
منهما بخصوصيته او في احدهما مجازا في الآخر والقسمان باطلان للزوم الاشتراك
على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني وهما على خلاف الاصل فثبت المطلوب
وهو كونه حقيقة في القدر المشترك وحينئذ لا يدل بجوهره على وحدة ولا تكرار لان القدر
المشترك اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان
الامر بالعبادة ناسخا لما تقدمها من العبادات مع التضاد والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان التكرار يقتضي استيعاب الاوقات فاذا لم يكن الجمع بينهما
بالفعل دون باقيها لا من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى مخصص بوقت دون غيره
يكون ترجيحا بلا مرجح واما بطلان التالي فظاهر الثالث ان الامر يصح تقييده بالوحدة تارة وبالتكرار
اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما
الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول
له افعل مرة واحدة ولا يلزم في احد هذين القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه
لو كان موضوعا لاحدهما كان تقييده تكرارا عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر
ما افادة القيد وتقييده بالآخر نقضا لافادة اصل الامر ضد ما افاده القيد والتالي
باطل بقسميه فكذا المقدم وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة نظر اما الاول فلان المراد

باستعمال

باستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوصيته كان الاشتراك او المجاز لازما
قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او لم يكن اما على تقدير عدمه وضعه فلما
ذكرتم واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد منهما بخصوصيته ان كان باعتبار وضعه
له ايضا لزم الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع لجزئيه وهو ذلك المشترك لا له ولا يخفى
تعين افادته اياه الى قرينة وذلك آية المجاز على تقدير استفادة الاشتراك وان كان
اعم من كونه بخصوصيته او لا فمراد قطعيه فلا نسلم لزوم المجاز او الاشتراك على
تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الآخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن احدهما
ملزوما للآخر اما على تقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة للتكرار واما
الثاني فعلى تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك غير مستلزم للمطلوب
وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما الثالث فلا نسلم
لزوم التناقض او التكرار غير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار
لاحتمال ارادة التاكيد ودفع احتمال التجوز عند تبيين مقتضاه والتجوز
عند تقييده بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت اسدا
يرمي سلمنا لكن هذا انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا
لكل منهما على سبيل الاشتراك فلا لان التقييد حينئذ يكون تبيينا لاحد معنى اللفظ
المشترك وتبيينا لارادته واحتج القائلون بافادة التكرار بان الامر والنهي اشتركا
في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل وبالنهي الترك لان اقتضاء
مطلق الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار كان الامر كذلك والجواب
منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المصنف طاب ثراه عنه بالمنع
ولئن سلمنا منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء عن الفعل
وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ونمنع ايضا من علية الوصف
اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام الآمر بان
يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي عليه السلام احجنا
هذا العامنا او للابد ولولا ذلك لما حسن الاستفهام اذ لو كان موضوعا لاحدهما
او للمشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه قد ورد استعمال

الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة والمصنف تابع ثراه حيث جعل
المرتضى رحمه الله هنا وفي النهاية نقل انه ذهب الى ان الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر
المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب انا لا نسلم ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك
اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن
ان يقال اي عبيدك بل قد يحسن الاستفهام لنفي احتمال المجاز كما لو قال قتلت اسدا
فقال له اتعني الحيوان المفترس او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال مشترك في الحقيقة
والمجاز فلا يكون دالا على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة
يعارضه اصالة عدم الاشتراك وحينئذ يجب حمله على القدر المشترك وقول المصنف تابع ثراه على
ما سيأتي يريد به ما سيذكره في ان للعموم صيغة تخصه **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث الامر المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررها الا مع العلية كقوله اذا
دخلت السوق فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا لو قال اعطه درهما ان دخل ولان
التعليق اعم منه بتقدير الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع
العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة **اقول** لما بين ان الامر
المطلق لا يقتضي الوحدة ولا التكرار شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي
تكررها بتكرره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر المطلق
التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط او الصفة واما القائلون بعدمه فاختلفوا
في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله الى عدم تكرره بتكررها
مطلقا وقال آخرون يتكرر مطلقا وقال الغزالي وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار
من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر بالعمل بالقياس وذهب من هذا اختيار المصنف
طاب ثراه وهو ان الشرط او الوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره وان كان يتكرر
واحتج طاب ثراه على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادة التكرار على تقدير عدم العلية
بوجهين **الاول** ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررها عرفا فكذا لغة
وشرعا اما الاول فلانه لو قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعطه هذا
درهما ان دخل الدار لم يفهم منه شراء اللحم كلما دخل السوق واعطاء المذكور درهما

كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولا موجب له وذلك دليل على عدم افادة التكرار لغة الثاني
فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة على ما لا يخفى
في كثير من الصور فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فافطر على تمر
فهم منه التكرار **الثاني** ان تعليق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون
في بعضها ومطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء
من الدلالات وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي
نسبته اليها اما مع كونه في احدها اتم فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فينصرف
العام اليه الا ترى الى اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه
فالدال عليه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني
وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فلان العلة يستعقب معلولها في جميع
صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة العلة التامة واما القائلون
بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الجزء الثاني بما تقدم وعلى الاول بان
ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون ذلك الشرط او الوصف علة لذلك الحكم واذا كان علة
للحكم حيث تحقق اما الثاني فظاهر واما الاول فلان من قال ان كان فلان عالما فاقتله ونكل به
وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا لو قال اقتلوا العالم
وعظموا الجاهل وهذا الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف
والجهل علة للاكرام والاحسان والتعظيم واما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف والجهل
ينافي التعظيم والثاني باطل لانه لا امتناع في استحقاق العالم القتل بسبب ارتداده او زناه او غير
ذلك من الامور الموجبة لذلك الاستحقاق واستحقاق الجاهل الاكرام والتعظيم لحسبه وشجاعته
ولا يجوز استناد الاستقباح الى وصف آخر لان الحكم به متحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف
بل ومع فرض عدمها فتعين الاول وحينئذ يتكرر الحكم بتكرره ضرورة وجود المعلول في جميع
صور علته وفيه نظر لاحتمال كون الاستقباح من حيث جعل العلم علة للعقوبات المذكورة وجعل الجهل
شرطا لضدها والشرط غير مستلزم للمشروط وجودا **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في الفورية

البحث الرابع

الامر لا يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما ولتقييده بكل منهما من غير تكرار ولا نقض ولان المراد من الامر ادخال

المصدر في الوجود وهو شامل للقسمين بل الجزء اقول اختلف الناس هنا فقالت الحنفية والحنابلة هذا
الي ان مطلق الامر يفيد التكرار ان الامر يفيد الفور وقال الجبائيان وابو الحسين البصري والقاضي
ابو بكر وجماعة من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات
الامكان لا وجوبه وقال الواقفية باشتراكه بينهما واتفق المتأخرون على انه يدل على الطلب
المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة على احدهما الا من خارج وهو اختيار المحقق
لما بينه واختاره فخر الدين ومتابعوه واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها ثلاثة
الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا
فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة
على التراخي بالمعنى المذكور فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما المعرفة وحينئذ لا يدل
على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص الثاني انه يصح تقييده بكل منهما من غير نقض ولا
تكرار فانه يحسن ان يقول السيد لعبده افعل افعل الفعل الفلاني في الحال بمعنى ان يوقعه فعلا
فورا او متى شئت ومن المعلوم ان كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقض ولا تكرار
وذلك يوجب كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا تفعل او
افعل الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان
مدلول الخبر داخل الماهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك
وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلانه لا يلزم
بالفارق الكلي لاحد من ماهية الامر والخبر مع خواصهما بلوازم من مساواته الخبر عدم
الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ هو
المتنازع وان كان للامر خواص بالجزء ماهية لزم مساوات الخبر للامر في لوازمهما اما
فيكون للخبر الوجوب والامر محتملا للصدق والكذب وهو باطل اتفاقا قال قد يحتج
احتجوا بانه ذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات
ولان التاخير ان جاز الى غاية معينة غير مبينة او غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق
وان جاز لا الى غاية خرج عن كونه واجبا وان كان الى غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان و
ان ابليس استحق الذم بترك الابتداء بالفعل ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا والمسارعة
الى المغفرة مجاز اذ المراد ما يقتضيها وليست دالة على الفورية ولو دلت لا ستفيد الفور

من خارج والتأخير يجوز الى غاية يغلب معها الظن بالتلف عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت
وكقضاء الواجب والنذر المطلق اقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله
تعالى ذم ابليس لعنه الله بترك السجود عقيب الامر بقوله حكاية عنه قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم توجب علي في الحال الثاني قوله
تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض على الامر بسبب ذلك وهو
امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة الى
المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير لكان
اما الى غاية او لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول
فلان تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها معلومة
للمكلف بانه لو لم يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ لا اجماع منعقد على انتفاء غاية معلومة
بينهما لكن الظن ان لم يكن لامارة موجبة له لم تعتد به وجعل ذلك يحرى القول الثاني
وان كان لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من
الناس من يموت فجاءة من غير مرض ولا هرم فيلزم كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر
مع ان ظاهر الامر الوجوب على المكلف وان لم يكن الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة
لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم
له او عن وقت غير معين اصلا او هو غير معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير مقدور له واما
الثاني وهو جواز التاخير لا الى غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه
ابدا لا يكون واجبا على ما تقدم والجواب عن الاول انا نمنع كون الذم على مجرد الترك في الحال
بل عليه معترفا بالترك على عدم الامتثال في ثانيه وابائه واستكباره بدليل قوله تعالى فابى
واستكبر والتخيير على امره او انما بطلت بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه
من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس
حقيقتها لكونها من فعل الله تعالى بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الاية ما يدل على انه
امتثال الامر على سبيل الفور وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر
لا يفيد الفور ولو دلت على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من

يرد الامر وليس ذلك على التوزيع ومعنا ان الناس اذا اتلفنا عينونا الى غاية هي وقت تعلقنا الظن بالفوات
لو لم يشتغل فيه بما ذكر عن ... على هذا القسم معارض بما ادعوه وقال الاصل اي وقع خشية بما
وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تأخيره كقضاء الواجب فالنذور المطلقة والكفارات
وسائر الواجبات الموسعة فالجواب عن ذلك هو جوابنا قال قدس الله روحه البحث
الخامس في ان الامر المعلق بكلمة ان على عدمه عند عدم الشرط لانه ليس علة في وجوده ولا مستلزما له ولو لم
يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا وكلماته اذ ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء ولانه قيل
ابن امية يشكل عن سبب القصر مع الامن واقره النبي عليه السلم ولولا عليه السلام والله لازيدن
على السبعين عقيب ان تستغفر لهم سبعين مرة اقول اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق
على شيء بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله
البصري الى انه لا يجب وذهب ابو الحسين البصري وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسن
الكرخي الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه والمصنف طاب ثراه واحتجوا
عليه بوجوه الاول ان الشيء المقترن بحرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب
عدم ذلك المعلق عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون
بذلك ان ما يقترن به شرط الجزاء المعلق به والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن
في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء
عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب
الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل
في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وما نحن فيه وحينئذ لو لم يلزم
من عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا له اذ لو كان شرطا له مع انتفاء التلازم بينهما وجودا
وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل
في العلامة وفي العلة بل وفي جميع ما يقترن به حرفه وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل
كفخر الدين واتباعه ادعوا ان حرف الشرط يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه وكان
المتبادر الى الفهم انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما ولهذا نحكم بان استثناء
نقيض التالي في الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها لا ينتج شيئا وحينئذ تناول لو كان
الشرط حقيقة فيما يتوقف الحكم المعلق عليه باقتضائه لخصوصهم لانه لا اشتراك اذ كان حقيقة في هذا المعنى

ايضا وتسليمها والمجاز ان لم يكن وهو خلاف الاصل فتعين كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو
اللازم للمعلق عليه في وجوده او عدمه وعلى هذا لا يلزم من عدم ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه
لازما وجودا لا عدما وقوله لو كان شرطا له مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما لكان كل
شيء شرطا لكل شيء ممنوع فانه لا يلزم من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما
مشاركته له في كونه شرطا اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ذكره يندرج فيه كون
الشيء شرطا لنفسه ولمنافيه وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى ابن امية فهم من تعليق القصر
على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر بن الخطاب وقال ما بالنا نقصر
وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم وفهم عمر ايضا ذلك بقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وآله
عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق
لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول عليه السلام اياهما على ذلك دليل ظاهر على الدلالة
واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من نفي المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم
تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من الايات الواردة في وجوب
الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله
وهو الاتمام ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر عند عدم شرطه وهو الخوف
للاجماع على القصر في السفر الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة الايات على وجوب
الاتمام فانه قد روت عايشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة السفر
وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يطلق على صلوة انها مقصورة ولم يكن
فعلها فعلا كما في صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية
ولفظ القصر يشعر بالاقتصار على تلك الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام
وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر دليل اقوى كان من عدم الشرط على
عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم التعارض بين الدليلين وهو خلاف
الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم
ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله والله لازيدن
على السبعين وهذا يدل على انه صلى الله عليه وآله فهم ان عدم الزيادة يعني الاقتصار على السبعين يقتضي عدم المشروط يعني

عدم الغفران وهو الذي ولحيب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه عرف اللغة
ومن الكلام وذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا
تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه
عليه السلام ما يدل على انه تردد على السبعين بعين لهم من المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء
منهم وترغيبهم في الدين ولمصلحة رآها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط
لانتفاء شرطه ولا يجب الغفران لهم حال ما ترك الزيادة على السبعين اتفاقا بل الظاهر جواز عدم
المشروط عند عدم شرطه وليس هو المدعي ولا ملزوما له واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته
انما يدل على ان الخبر المعلق على الشرط عند عدمه والكلام في الخطاب ... دعواه بالامر من قوله
هذا الوجه ولا على مطلوبه **قال** قدس الله روحه احتج بالمكان فلم يقم ... مقامه وبقوله
تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه مع عدم ارادة
التحصن والجواب ان الشرط انما يدل على العدم عند عدمه ... وحينئذ ... تحريم الاكراه
مع ارادة التحصن ينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم
قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع المنهي عنه عقلا وهو كذلك هنا فان مع ارادة البغا
الحاصلة من نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على البغاء **اقول** هنا اشارة الى جهة الخصم مع الجواب
عنها ووجه من جهتين احدهما انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شيء آخر وحينئذ لا يلزم من عدم
الشرط مطلقا عدم المشروط لجواز ذلك الشيء القائم مقام الشرط وثانيهما المعارضة وتقريرها
ان يقال لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغاء
عند ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى ولا
تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على البغاء ارادتهن
التحصن فاذا كان عدم الشرط موجبا لعدم شرطه كان عدم ارادتهن التحصن موجبا لعدم
تحريم الاكراه على البغاء فاذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن الاول ان قيام غير الشرط
مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين لا خصوص ما فرض شرطا والقائم مقامه لا بعينه وحينئذ لا يتحقق
عدم الشرط على تقدير احدهما ووجود الآخر لان الكلي يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني بالمنع
من الملازمة فانه لا يلزم من انتفاء تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفاء التحريم لكون
الفعل ممتنعا وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن يردن البغاء فيمتنع الاكراه

مطلقا لانحصار ... على البقا لكونها ... يكن ... فمانع ان يمنع الملازمة بجعل عدم ارادة التحصن
التحصن واراده قيون البقا الجواز عدم تعلق ارادتهن بشيء منهما كما في حالة الذهول عنهما فليتأمل
حقهن المخاطب شرح الرهوني بان ... المعلق لم يرد عليه ... بقوله ولا تكرهوا فتياتكم لانه نهي
معلق على الشرط والكلام في الامر لا في النهي **قال** قدس الله روحه البحث السادس الحق ان عدم الوصف
لا يقتضي عدم الحكم المعلق به مثل زكوا عن الغنم السائمة لانتفاء الدلالات الثلاث اما المطابقة والتضمن
فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف لا يستلزم ثبوته ... عند عدم الوصف ...
ولا يستلزم العلم بالخاص **اقول** اختلفوا في الخطاب الدال على حكم معلق باسم عام مقيد بصفة
خاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك
الصفة منه كنفي الزكوة عن المعلوفة من الغنم هنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد ولا
شرع ونفاه ابو حنيفة وجماعة من المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن شريح وهو
اختيار فخر الدين والمصنف ثم ... واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف
لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانحصار ... اقسام الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة واما بطلان الاول
والثاني من اقسام التالي فظاهر لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف
ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف ولا لما لان اللفظ دال عليه بمنطوقه لا بمفهومه
وليس الكلام فيه ولا النفي جزء انتفاء الحكم عن غير محل الوصف واما الثالث فلان
شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ والمعنى المدلول عليه التزاما
وهو مفقود هنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة وانتفاءها عن المعلوفة
ليس امرا لازما في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول عن الآخر ولتجويز العقل ثبوت
وجوب الزكوة لهما وعدمه فيهما كما لو قال زكوا عن كل الغنم او لا زكوة في شيء من الغنم
ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم
ثبوته فيه اما الاول فلقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله ومن قتله
منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل ثابت مع انتفاء خشية الاملاق
والجزاء ثابت مع القتل خطأ واما الثاني فكالمثال المذكور وهو قوله في الغنم السائمة
زكوة وحينئذ يكون ثبوت الحكم في محل الوصف اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا

اعتبت الدلالات الثلاث انتفت الدلالة اللفظية مطلقا **ق** قدس الله روحه وقول ابي عبيدة في قولهم لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وكلامه مبني على اجتهاده ولانه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما للاهتمام بالذكر او لبيان انه اولى او خطوره في حق غيره تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له مرتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او لتنبيه بالفحوى او يحيل على الاصل كما لو قال لا زكوة في السائمة وحض المعلوفة بالاشعار **اقول** لما ذكر الحجة على عدمها اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال عنه وقد احتجوا بوجهين **ا** ان ابا عبيد القسم بن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال بكلام قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه وبكلام قوله مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد الغني ولي مطله ومعنى احلال العرض مطالبته وعقوبته حبسه ان الكلم لو لم يكن مختصا بمحل الوصف لما تخصيص بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح وانه باطل اتفاقا فكذا المقدم وهذا الوجه لم يذكره للمصنف تركه صريحا بل اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن الاول ان ابا عبيد لم ينقل ذلك عن اهل اللغة فانما قاله بناء على اجتهاده وليس فيما تقصير اجتهاده حجة على غيره بل هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمصنف المختص سواء بالامر المعلق على الصفة كما فعله فخر الدين لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني انه من المللازمة فان ههنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي لما سنذكر للاهتمام ببيان حكم محل الوصف لتحقق حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لكونه مسؤولا عنه دون غيره او لانه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لتوخطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا اي في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة الخطور في علمه تعالى او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه اذ قد يكون ذكر محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على النهي عن قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى او بيان حكم محل الوصف اما لكون بيانه واجبا او لتحصيل فضيلة بان يكون دلالته عليه اقوى

من كلام اللفظ العام الشامل له وللقسم الآخر وههنا كان الثاني محتملا للتخصيص دون الاول او ليعلم من يقول بكونه دليلا المجتهد المكلف في استخراجه بان يستنبط من التنصيص على المذكور عليه الوصف للمشترك بينه وبين المسكوت عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او ليحيل حكم المسكوت عنه على الاصل ويبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما لو قال لا زكوة في المعلفة فانها لما كانت خفيفة المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة فيها ارجح **قال** قدس الله سره

تذنيب ان كان الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص بالذكر التخصيص في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وكما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا لان التخصيص هنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس **اقول** هذه فروع على ما تقدم **الاول** الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة النفي ما يستلزم وجوده وجودها وعدمه عدمها فلا نسلم الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف كان اما ان لا يستند الى علة اصلا وهو محال او للغير كونه معلولا لذلك الوصف او تحقق العلة مغايرة لذلك الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له بل العلة احد الامرين من معنى الوصف والعلة المغايرة له وفي فرض الوصف علة هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه وسلمنا لكن لا نسلم استقلال كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة له فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذا في العلل العقلية فان كون الشيء علة التسخين النار مثلا لا يرفع كون الشمس علة له نعم انا احد الحكم تحقيقا احتمال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر **الثاني** القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على ذلك القيد رفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند خشية الاملاق لو اقتصر على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقع الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عن خوف

الغنم ومع ظهور هذا الباعث يتفحص لكون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه وكما في قوله تعالى فان خفتم
شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها فان الباعث على التخصيص هو العادة اذ الخلع لا يجري
غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع حصول الظن بكونه لنفي الحكم عما
عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكما
لو كان القيد لسؤال سائل كما لو قال في سائمة الغنم زكوة فقال نعم مجيبا له في سائمة الغنم زكوة
ففي هذه الصور وامثالها يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد **الثالث**
الحكم المعلق على وصف في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس
كما في قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه ينفي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة عن
معلوفة الغنم وهل ينفي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء الشافعية
وانكره المحققون وهو الحق واستدل الغزالي على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي نقيض المنطوق
فلا يتناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها احتج الاولون
بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف مناسب للحكم المعلق عليه
وذلك موجب للظن بعليته وحينئذ يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع صور انتفاء السوم
لان عدم العلة يستلزم لعدم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة والجواب ان الوصف
المذكور هو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون حينئذ علة في جنس خاص لاحتمال ثبوت عدم
الغنم لغيرها **قال** قدس الله روحه البحث السابع الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما
بعد الغاية لما قبلها لان معنى صوموا الى الليل صوموا صوما اخره الليل فلو وجب بعدها
لم يكن اخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود
وعيسى رسول الله ومفهوم المخصص حجة مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص
عن الاعم واذا كان القيد علة للحكم كان الزايد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم
من انتفاء الناقص باشتماله الزايد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب
الثلاثة واباحة الاربع لا يستلزم اباحة الزايد والتحريم عند الا باحة الناقص
ان وجب حصوله كاباحة الحيض عند اباحة جلد مائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم
بالشاهدين لا يستلزم الحكم بالشاهد الواحد لكن بهما حد الواحد لا يدخل تحت الحكم بالشاهدين
واذا حرم عدد افقد يكون تحريم الاقل اولى وقد لا يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة
الا انه

لا يستلزم

لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعلق الحكم على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى
يطهرن وقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره
فخر الدين والمصنف ايضا وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء
احتج الاولون بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية ومع كون قوله صوموا الى الليل جاريا
مجرى قوله صوموا صوما اخره ونهايته الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل
اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وقد فرض
كذلك هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعد
الغاية لدل اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فبينة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلاثة المذكورة
واما بطلان الاولين من اقسام التالي فظاهر لان انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس
موضوع اللفظ ولا جزءا منه اما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة
الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان
تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولا
مكان شمول الوجوب لهما فانه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية
مثل حكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم فانه لا يمكن تصور الصوم
الذي يكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على ما تقدم وامكان شمول
الوجوب لهما بورود خطاب بعد الحكم المقيد بالغاية يشتمل بعدها لا يدل على
عدم اللزوم بل يكون مبينا لعدم ارادة حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح بان المراد
بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نصا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع حكم
شرعي ومن لا يجوز بعد مجيء احتمال وقوع المفروض اخر يكون الحكم المستند الى
الخطاب الاول مغايرا للحكم المستند الى الخطاب الثاني وانما ماثله فهو موجود
حال عدم الاول **الثانية** مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد به ان تعلق الحكم على الاسم
لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير الصلوة وهو

اخبار جمهور الاولين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة والحنابلة
احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي
الاخبار بان غير زيد غير موجود ويندرج في ذلك الله سبحانه وتعالى والاخبار بكونه
تعالى غير موجود كفر اجماعا وكذا قولنا عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه
ليس رسول الله تعالى فيدخل في ذلك محمد عم والقول بان محمدا عم ليس رسول الله كفر قطعا
وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالعلم عن الاشخاص الا كونه كذبا والتالي باطل اتفاقا احتج
المخالف بان تخصيص الشي بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر يصلح للتخصيص
والاصل عدم غيره ولذلك حالة انسانا لو قال لغيره لست زانيا ولا اختي زانية
فهم كل سامع انه يعني المخاطب ... ولهذا وجب عند اصحاب احمد عليه الحد بذلك والجواب
عن الاول ان التخصيص يتعلق غرض ... الاخبار عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك الفهم
من ... اللفظ بل ... القراين الحالية ولهذا كان ... الحد
غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص مسندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل الى ...
الى القرينة **الثالث** اختلفوا في عموم المفهوم مثل قول القائل ما جاءني زيد العالم بكر وهل
هو حجة بمعنى انه يكون دالا على ثبوت ... لزيد فالعالم ... وانتفائهما عن غيرهما
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء والغزالي كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة
من المتكلمين ... الاول احتج عليه بان الصديق ... العالم ...
... الاخبار عن الصديق ... العالم بزيد ...
... الكذب ...
... للعموم وهو ممنوع بل ...
... العالم ...
... واحتج المخالف
بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كان ... في الاصل
كان في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين الاصل والعكس ظاهر وذلك لان الطلاق

يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزام كون المبتدا
اعم من الخبر وذلك غير جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله **الرابع**
في الحكم المتعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه فلا عموم نعم ونفوا ان
حكما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه واكثر الحنفية مطلقا بمعنى انه لا يدل على حكم شي منهما البتة
والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الزائد عليه علة
لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلم
لا يكون علة ولو كان لو ملزوما لذلك الحكم لاشتماله على علة كان اولى ومثال ذلك قوله عم اذا
بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه دال على عدم ما زاد عليه الخبث لوجود علة عدم الخبث وهي
الكثرة الزائدة عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف ما زاد عليها
به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليها هذا حكم العدد الزائد على ما علق الحكم
عليه واما الناقص عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او ايجابا او حظرا فان كان
الاول فاما ان يكون الناقص واجب الدخول في الزايد او لا فان كان الاول لزم اباحة
الناقص لا باحة الزايد مايه فانه يوجب اباحة جلد خمسين ويقتضي ان يزداد بالا
هنا ما اذن في قوله مطلقا بحيث يكون محتملا للوجوب ولا يستمر فانه لو قال يجب
جلد الزاني في السبع مائة وعشرين تعليقا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا
بمعنى جواز فعله وتركه لان استيفاء الحد واجب وان كان الثاني لم يلزم اباحة الحكم
بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل تحت
الحكم بشهادة الشاهدين وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل
من اجزائه وان كان حظرا فثبوت تحريم العدد قد يكون فيما نقص عنه اولى وقد لا يكون
فالاول كما اذا حظر علينا استعمال الكوز وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال
الثاني تحريم جلد الزاني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان
تعلق مطلق الحكم على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابط في ذلك
ما ذكرناه. **قال** قدس الله روحه **البحث الثامن** الاكثر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان
تخاطبه وكذا ان نقل امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل

وبريد الفعل لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يعني ايضا لان فايدة الامر الاعلام ولا فايدة في اعلام الرجل نفسه ما في قلبه **اقول** الامر بالشي هل يدخل تحته امر غيره بذلك الشي ام لا فصل ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه فخر الدين والمصنف في طالب ثراه وهو ان هنا ثلث مسايل **الاول** انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل اي انه يريد ذلك الفعل ولا شك في امكانه **الثاني** هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء في معنى الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما الامر والاخر مامور ومن لا يعتبر الاستعلاء يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذن مطلقا **الثالث** هل يحسن ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فايدة الامر اعلام الغير طلبه ولا فايدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه **الرابع** اذا خاطب الانسان غيره بالامر هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل امر غيره بكلام نفسه او بكلام ذلك الغير اما الاول فان كان يتناوله دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا يامرنا بكذا ومثال الثاني ان فلانا يامركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام ذلك الغير كقوله يوصيكم الله في اولادكم فههنا يدخل الكل فيه لانه خطاب مع المكلفين فينا ولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره مختص بالامر الصيغي على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام في امر صادر من واحد لجماعة هو من جملتهم هل يكون مندرجا معهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا وعدم حسنه عند انضمامه الى غيره فانه قد يقول كثيرا القوم عند اجتماعهم عنده ليقم كل هذه الجماعة او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا ولا شك المذكورة غير مطابقة لما نحن فيه فان القايل ان فلانا يامرنا بكذا او يامركم بكذا ليس كونه امرا بل هو مخبر بامر فلان وكذا قوله يوصيكم الله في اولادكم فان النبي عليه السلم ليس كمن المخاطب بل ناقل امر الله تعالى **قال** قدس الله روحه **البحث التاسع** الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني ناسخا والا وجبا معا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغاير والا فان امتنع التزايد عقلا كالقتل او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء حمل على التاكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد والا فالاقرب التغاير مثل صل ركعتين صل غدا ركعتين لوجوب حمل الامر الاول على فايدة التاسيس اولى من فايدة التاكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال كون اللام لتعريف الطبيعة ولا يحتمل

تعريف العهد مع ان العطف يقتضي التغاير فالمعارض له **اقول** اختلاف الامرين وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف متعلقيهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان كان متعلق احدهما غير متعلق الاخر وتضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كان متعلق كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في ذلك الحال الى بيت المقدس او متعلق كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقرة الى الفعل الكثير فيه فان الثاني يكون ناسخا للاول وان لم يتضادا وجبا معا كالامر بالصلوة والامر بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل ولا فرق بين ورود الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان الثاني بحرف عطف كقوله صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين اقتضى التغاير لاقتضاء العطف المغايرة وان تجرد عن حرف العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين كما في الطلاق او عادة كقوله اسقني الماء اسقني الماء فان العادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة لانا جار عن شي واحد ولذا كان ما يكن فيه التزايد فاما ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين ويكون الثاني موكدا للاول لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف طاب ثراه وفخر الدين ايضا وتوقف ابو الحسين واحتج المصنف طاب ثراه على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر الثاني ان لم يجب به شي اصلا لزم تخلف المدلول عن علته وهو محال وان وجب به الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره وهو المطلوب وفيه نظر فانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة موجبة فيه منعنا ذلك مع انه خلاف مذهب الامامية والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر كاشف عن وجوب المامور به وان اراد به دلالته على كونه متعلقه واجبا فتحصيل هنا على تقدير كون المراد به الفعل الماتي به اولا فالتعلق **ب** ان صرف الامر الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد

الي فعل اخر فيه يوجب كونه للتأسيس وفائدة التأسيس اولى من فائدة التاكيد لان التأسيس اكثر
فائدة فيه نظر لكلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون
مجازا وهو على خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه للتاكيد على
تقدير صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلب
الامر حال ايجاد الامر على هذا التقدير فلان الامر الثاني دال على طلب الشارع في زمان
لذلك الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دال على طلب الشارع
في زمانه المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة
براءة الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام فكان بحرف
عطف مثل صل ركعتين وصل الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك ايضا
لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما والحق
اولوية المغايرة لان اللام كما يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف الماهية
وايضا لا يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا لاحتمال ان يكون غيرها مما
تقدم وحينئذ يبقى دلالة العطف على المغايرة سليمة عن المعارضة واعترض شيخنا دام ظله
باحتمال كون الواو للابتداء كما يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو لحصل التاكيد
وايضا فيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد حينئذ ارجح لسبقه فهما ولعدم ما يدل
على تعين كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من
غيرها واحتمال كون المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان
الكلام في الامرين لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتداء كما قال شيخنا دام ظله
مرجوح ايضا لكونها موضوعة للعطف حقيقة ولعدم الفائدة حينئذ وحمل المعطوف
بغير الواو من حروف العطف على التاكيد ضعيف لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع
حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير من دون حرف العطف فيكون ذكره
حينئذ لغوا وهو غير جائز وايضا فان كلامه يشعر بانه اذا حمل الواو على الاستيناف
لا يكون ما بعده مؤكدا ولما خص ذلك بغيره من حروف العطف فاذا كان مدلول المامور به
اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة **قال** قدس الله روحه **الفصل الثاني** في الوجوب
وفيه مباحث **الاول** في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه كخصال الكفارة واختلف في تفسيره

فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى غير معين
عندنا والحق ان كل واحد منها واجب على معنى انه لا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها
فعل كان واجبا بالاصالة فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت احد هذين بحيث لا
يحل لك تركهما ولا اوجبهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك وجوب الجميع ولا المعين
بعينه ولا الجانب والحديث عند الله تعالى لانه تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه والفرض
ان الواجب لم يتعين احدهما عينا والقائل بانه واحد لا بعينه ان قصد ما قلنا فصح
والا بطل لانا نخير فيه ان كان هو الواجب فقد وقع فيما فرضه وهو تجويز ترك الواجب
والا لم يكن مخيرا والتقدير خلافه **اقول** لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحث
المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب فالكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه
ولما تقدم الكلام في ماهيته خصص الكلام الحصر الكلام في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام
على الاحكام لكونها كالمقدمة لها واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت ولا
بحسب كل واحد من هذه الاعتبارات قسمة فباعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير
وبالاعتبار الثاني ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى
الموسع والمضيق وقد قسمه باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط
كوجوب الحج والزكوة والمصنف طاب ثراه قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه
على الباقيين لانا نأخذ المكلف من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة
بينه وبين الفعل متاخرة عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفعل متاخر عنه
ولا اشكال في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به
على خصال الكفارات المخيرة وهي العتق والصيام والاطعام واختلف في تفسيره فقال
بعض الاصوليين الواجب الجميع لكن يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققو المعتزلة
ان الامر بالاشياء على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير بمعنى انه لا
يجوز للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج عن العهدة
وكان اتيا بالواجب بالاصالة لا ببدله وهو مخير في تعيين ما شاء منها وقالت الاشاعرة
والفقهاء الواجب واحد لا بعينه قال فخر الدين لا خلاف بين هذين القولين في المعنى اصلا لان
مراد الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره المعتزلة ولهذا

انه للمصطلحات تراه عقيب اختياره وجوب الجميع على التخيير المثال الذي يذكره الاشاعرة ثم
المنتهى أو وجوب الواحد لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكروه ثم
وادعى انه غير مستبعد ثم قال ان القايل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد اي بهذا القول ما
قلنا أعني كون المكلف لا يعلم ترك الجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع ويأتي بما في كان
موافقا بالاصالة فهو حق الا انه بطلان فان الفعل المخير فيه لما كان هو الواجب فوقع
هذا القايل فيما قرره لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب
اذ الاجماع واقع على جواز ترك اي شيء شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم
على تقدير وجوب الواحد لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول الى غيره فان
لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال آخرون الواجب واحد معين عند الله
تعالى غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل من الاشاعرة والمعتزلة الى الاخر ويتبرأ
منه فاتفق الفريقان على فساده بدليل ان الواجب اذا كان واحدا معينا عند الله
تعالى استحال ان يخير فيه اذ معنى التخيير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله وكونه معينا
عند الله تعالى يقتضي المنع من تركه سواء أتى بغيره او لم يأت فالجمع بينهما محال قال
قدس الله روحه احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به كان
واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق وهو محال وان سقط بكل
واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه معرفات اقول
هذا اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين والجواب عنها وتقريرها ان
يقال لو لم يكن الواجب واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بالخصال الثلث دفعة
فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا لكان الجميع واجبا على الجميع وهو باطل
اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين وهو سقوط الفرض مستندا اي معللا
بالمطلق اعني احد الخصال من غير تعيين وهو محال لان الاثر المعين يستدعي علة موجودة
في الخارج وكل موجود في الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج
فلا يستند الاثر المعين اليه واما بكل واحد واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع
العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو
المطلوب والجواب اختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا نسلم وهو

يجتمع العلل

يجتمع العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر اما
اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات فيها
ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره
وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه
بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد
وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا لخصوصيته قال
قدس الله روحه احتج الاخرون بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لم يبرأ بدونه وان كان
غير معين لزم حلول المعين في المطلق وهو محال فتعين المعين ولا يتعين عندنا فيتعين عند الله تعالى
والجواب محل الوجوب كل واحد وان تعينا لاختلاف الحيثيات اقول هذا اشارة
الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى لا عندنا مع الجواب عنها
وتقريرها ان يقال الوجوب وصف وجودي معين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال
لم يبرأ المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم
حلول المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه محال لان
ما لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فيتعين حلوله في واحد معين وليس
عندنا اتفاق علما وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان
محل الوجوب كل واحد من الخصال لا من حيث خصوصيتها بل من حيث اشتمالها
على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احدى الخصال الثلث وحينئذ
لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل اللازم لذلك وجوب كل واحدة من حيث عمومها
وتعينها للاختلاف انشاء عدم التعطيل لاختلاف الحيثيات هذا لا يرد على الا
شاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون صفة الا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته
المتعلق به ومتعلق الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا قال قدس الله روحه
يصح الامر بالشيء على الترتيب وعلى البدل المانع تحريم الجمع كأكل المذكى والميتة
والتزويج من كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوب بعد ثوب او مع ندبه
كخصال الكفارة وخصال الكفارة للحنث اقول هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب الاشياء
المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيء او بالاشياء على سبيل الجمع قد يكون على الترتيب بمعنى

كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منهما قائما مقام الاخر في سقوط الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة من الجهات الاربعة وغيرها عند اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام ستة اشار المص طاب ثراه اليها وذكر امثلتها **الاول** تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد المأكول المباح **الثاني** تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المراة من كفوين فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما حرام **الثالث** اباحة الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الاتيان بالتيمم مترتب على عدم الوضوء والجمع مباح **الرابع** اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين كل منهما ساتر لها سترا تاما **الخامس** ندبية الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالجمع بين خصال الكفارات المرتبة مثل كفارة الظهار **و** ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين المخيرات الثلاث فيها وهي العتق والاطعام والكسوة مستحب **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** في الواجب الموسع مساواة الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره ممتنع الا على ارادة القضا وكون الوقت افضل منه واقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه بحيث لا يخل المامور بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل جزء منه فاذا تضيق تعين وقوعه كما هو في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب بالاول كما يقول بعض الامامية وبالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعات كمذهب الكرخي تحكم **اقول** قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا له او زائدا عليه او ناقصا عنه والثالث غير جائز الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق او يكون المقصود من التكليف به القضاء كالامر بالصلوة

الجميع

ادركت الحايض و قد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب جماعة الى امتناعه نظرا الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار اما في اوله او وسطه او في اخره او في اي جزء شئت من هذه الاوقات الثلاثة خطته امتثلت امري ولا شك في ان الواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئا ولا انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وذلك ظاهر فتعين الايجاب الموسع ولا امكان اشتراك اخر الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اخر الصلوة على اخر الوقت اتفاقا وكذلك الواجبات التي وقتها مدة العمر كالنذور المطلقة وقضا الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في ابتدا كان او اخر الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك مؤذن بان ايقاع الفعل في كل جزء كان مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم لوجوبه فيه اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب لكان اما منهيا عنه فيكون حراما او لا فيجب ايقاع الشكوة اخرى في جزء اخر غيره محصلا لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما المانعون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة مختص باول الوقت وفعله بعده يكون قضا وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خصه باخره وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا ويجري ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب جماعة من الحنفية ومنهم من قال ان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلاثة لا دليل على شيء منها فالقول بها تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السوا لا يترجح شيء منها على غيره اذ لو اختص ببعض اجزاء الوقت بدلالة الامر على ايقاع الفعل فيه دون الباقي لما تحقق جامعي هذه المسئلة **قال** قدس الله روحه والحاجة الى العزم الذي هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى والجبائيان لا انه ان ساوى الصلوة

في جميع الامور المعتبرة سقط التكليف والا لم يكن بدلا ولا يلزم ان يجب في الوسط لانه قد انتفى البدل
المبدل ما لا يتم شرط في الاول ولان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل
تكليف بما لا يطاق اقول ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب الموسع
الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا بايجاد
بدلها وهو العزم على الاتيان بها في غيره من اجزاء الوقت الباقية قالوا لانه لو جاز
تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه
لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله والصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل
بهذه المثابة واذا وجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل على تقدير وجوبه
وذهب ابو الحسين البصري وفخر الدين واكثر المحققين الى الترك من غير بدل واختاره
المصنف ثم وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت عن المندوب
بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها
في اوله ووسطه واخره جزئيات لمتعلق كل واحد منها عليه وشاركه المندوب
في جواز الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه بما ذكرناه
واستدل المصنف ثم على امتناع كون العزم بدلا بوجوه ا ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة في اول وقتها لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها
فيسقط فرض الصلوة به لان الامر اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو
البدل قائم مقامه في المقصود منه كما اذا اتى بالصلوة نفسها لا فرق اذا بين الاتيان
بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي له في المقصود منه واما غير مساو لها في المقصود
منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل الشيء ما يقوم مقامه ويسد مسده في جميع الامور
المطلوبة منه ب ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على
الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني اما ان يجوز له تاخير الصلوة الى الوقت الثالث
او لا والثاني باطل اجماعا والاول اما ان يكون الى بدل او لا الى بدل والاول باطل لاستلزامه
تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو محال لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل
والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها
في الاول لا الى بدل للاتفاق على تساوي الوقتين في ذلك ج ان دليل وجوب العزم بدلا

مستحق فيكون مدلوله منتفيا اما الاول فلانه لم يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت
اذ الكلام على تقديره وهو غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا
وكذا هو ايضا واما الثاني فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق قال قدس الله روحه احتج
المخالف بان الصلوة يجوز تركها في اول الوقت فلا تكون واجبة اجاب المرتضى رحمه الله
بان الفاصل بينهما وجوب العزم وقلنا ان وجوب العزم من احكام الايمان وان لم يجب
هذا الواجب الى الواجب المخير كما لا يتعلق الوجوب بكل واحد يجوز تركه الى الاخر كذا
اول الوقت ووسطه واخره اقول هذا اشارة الى حجة اصحاب ابي حنيفة الذاهبين الى
اختصاص الوجوب باخر الوقت دون اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريره
ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب ما لا يجوز تركه
فما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا
معنى للنفل الا ما يجوز تركه مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى رحمه الله بان الفاصل
بينهما اي بين الواجب الموسع في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على
الاتيان به عند الترك في الواجب الموسع وعدم وجوبه في النفل فان عني السيد المرتضى
رحمه الله ان وجوب العزم انما ثبت لكونه بدلا من الصلوة في اول الوقت او وسطه فهو
باطل لما تقدم من استحالته وان عنى انه ثبت لكونه من احكام الايمان من حيث ان العزم
على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم على الفعل واجبا
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين لامحالة فثبت ذلك وهو حينئذ غير مختص بما نحن فيه
ثم لو سلم هذه المقدمات وفرق الامدي بين المندوب وبين الواجب الموسع في اول الوقت
بجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل بعده في الوقت الموسع وفيه نظر
فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق
رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت
او وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان
الحال في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب
عنها وكونها نفلا فكذا هاهنا ويعارض بانه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعها
فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام التي للواجب باعتبار المكلف والفعل والوقت

ينقسم الى المندوب ايضا **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في اسقاط الواجب بفعل الغير والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة **اقول**

اعلم ان غرض الشارع قد يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا لا من مباشر بعينه ويسمى وجوبا على الكفاية وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب بهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بانه لو كان كذلك لما لحق ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به فلكان الواجب ملحقا على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد والجواب عن الاول بالمنع من كونه اي ان اريد بالواجب اي واجب كان وان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم غير المحذور لان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعاهم ولا ملزوما لهم فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلقا الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا يجدي نفعا وقد وقع مثله في قضاء الشرع دين المؤمن المطالب به قال فخر الدين والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها وان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كانت لم تعلم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل فعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير به وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف به بحصول ظن الغالب بان غيره يقوم به ممنوع ولا الملجأ لذلك الى ان يقال حينئذ بنية الفرض ولا المسقط انما هو

قيام الغير

قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلوله قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل المكلوف قبل قيامه بالفعل لطنا اما حصول الظن الغالب بان الغير قام به فيمكن ان يقال انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والحق سقوطه بحصول الظن الغالب بقيام الغير به شرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيره كالظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على الذي قبله كان اولى لان الكلام هنا في حصر الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور بالفعل وهو ضروري وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعين وقت الفعل المامور به وهو غير ضروري في **قال** قدس الله روحه **البحث الرابع** ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا واجب وخصص المرتضى رحمه الله بالسبب لنا انه لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد رحمه الله بان السبب عند وجود السبب واجب لا عند وجود الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف السبب الممتنع عدمه عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يتم التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة له تحقيقا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم المتصف على الارتفاع وبدأ باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم ويحمل بالذات على الكل واحد من هذه الاقسام بحثا **الاول** في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجبة في حالتي الطهارة والحدث الا ان وقوعها مشروط بالطهارة ولا اولا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الوجوب والخلاف في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف الواجب المطلق عليه سواء كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى رحمه الله

والواقعية فعلا وان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان
شرطا لم يكن واجبا والحق الاول وهو اختيار المصنف تراه واحتج عليه بانه لو لم يكن
واجبا لم يلحقه الامرين وهو اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق
اذا لم يكن واجبا جاز تركه وحينئذ اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا
يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف عليه لكونه ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا
يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما بطلان كل واحد من
قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه
لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم
ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا فما ذكروه بعينه وارد على تقدير ايجاب ما
يتوقف الواجب عليه فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير
عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن
كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل يتحقق
حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل وحينئذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق ويشكل
هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا قبلها احتج
السيد المرتضى رحمه الله على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام
الشيء ايجاب سببه فبان مع حصول السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب
عند اتفاق وجود السبب لانه حينئذ غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو
عدم ايجاب الشيء ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة
للصلوة بل يمكن ان يتبع وان لا يتبع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود
الشرط ابقاء المقدرة عليه والجواب ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع
لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند اتفاق وجود شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود
ذلك الشرط لا مطلقا والكلام فيه بل في وجوبه مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرنا
ان السيد اذا قال لعبده اسق الماء وهو على مسافة فان استلزم ايجاب سقي الماء ايجاب
قطع المسافة الذي هو شرط له فهو المطلوب وان لم يستلزم جاز له تركه [illegible] فعلى

ذلك التقدير

ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق لم يستحق ذما
ولا عقابا والعرف يكذبه قال قدس الله روحه ومن هذا الباب ايجاب الصلوة عند
اشتباه القبلة [illegible] وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم يعين المطلقة وقلنا
بصحته احتمل تحريم الجميع والا بالقرعة لان الموجود ماله صلاحية التأثير في الطلاق
والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمأنينة لجواز تركه وصوم اول جزء من الليل
واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة
المستلزم باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة
مطلقا والمنهي عنه الغصب فتغاير المتعلقان كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والجواب
للنهي عن الاماكن المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كنفار الابل في المعاطن
والتعرض للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها اقول هذه فروع على
المسألة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به
واعلم ان مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها
صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده فالاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على
قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها من دون قطع المسافة
التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك المستفاد
من قوله عليه السلام لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة
والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها بجهة معينة
لها على الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منها صلوة فان المكلف لا يعلم
انه صلى الى القبلة الا اذا صلى اليهما وكذلك الصلوة في كل واحد من الثوب النجس
والطاهر المشتبه به لفقد غيرهما فانه لما كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع
التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند فعل الصلوة الواحدة في كل منهما
صار كل منهما واجبا وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه اجتناب شيء ولا
يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم
عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم
به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجتيه من غير تعيين

بتعيين

فقد اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم
الجميع لان اجتناب من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الاجتناب الا باجتناب
الجميع فكان واجبا وايضا كل واحدة منهن يحتمل ان تكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا
لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة لان الطلاق شي معين في نفسه فيمتنع حصوله
في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر صالح له التأ
في الطلاق عند اقترانه بالتعيين والفرق بين هذا النوع والنوع الثالث المتقدم حيث علم
ان الواجب هناك في كل نوع شيء واحد متعين متميز عن الاخر في نفس الامر وحصول الحوب
في الاخر لاشتباهه به وعدم امتيازه عنه عندنا واما هنا فليس كذلك فان الذي
يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند المكلف ووجوب
الاجتناب متساوي النسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن على غيرها واما
الزائد على الاقل فيما يكفي في امتثال الامر وهو مما لا يتقدر بقدر كالطمأنينة في
الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز
لبعض الاجزاء فيه عن البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه اخرون لان
ذلك الزائد يجوز تركه والاقتصار على ما دونه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم
من جواز تركه والاقتصار على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الفعال الواجبة على
التخيير بهذه الغاية نعم يلزم منه عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الوجوب
العيني لا يستلزم عدم العام وهو مطلق الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشي وجزئه وقد
وقع التخيير بذلك كما في الصلوة الرباعية في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة
سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوات هذا اذا امكن الاتيان بالاقل من دون
الزائد فاما اذا لم يمكن كان الزائد واجبا لانه ما لا يتم الواجب الا به واما ما لم
جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما تابعان بوجوب صوم النهار وغسل
الوجه لما بينهما من التقارب وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه
بالجملة عليهما فيهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة
ولا يسقط بها الفرض عند اصحابنا واليه ذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو
مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الا انه قال يسقط

الغرض

الغرض بها فانهما قالا لابد مع بطلانها لنا ان الصلوة ماهية مركبة من امور احدها الحركات
والسكنات وهما ماهيتان تشتركان في شي واحد وهو شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن
شغل الحيز بعد شغل حيز اخر قبله والسكون عبارة عن شغل حيز واحد اكثر من زمان
فاذن شغل الحيز جزء ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي عنه فلو كانت
الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر بالشي ملزوم
للامر بما لا يتم ذلك الشي الا به على ما تقدم فيكون الشي الواحد مامورا به منهيا عنه في حالة
واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة
غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو لم
يشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به
هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل ملزوم
لوجود الجزء فاذن حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور
بها اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل الحيز منهي عنه اذ لو كان كذلك لكان
الخروج منهيا عنه ضرورة كون ذلك الشغل جزءا منه فيكون الشغل مامورا به منهيا عنه
في حال واحد وهو ما ادعيتم استحالته والحق ان يقال ان الصلوة في الدار المغصوبة
منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشي يستلزم النهي عن ضده
على ما ياتي والنهي في العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار
المغصوبة لها اعتباران يغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاكهما عنه وهما كونها صلوة
مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب واذا تعددت الاعتبارات جاز ورود النهي عنها
باحد ذينك الاعتبارين والامر بها باعتبار الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة
كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي فانها واجبة باعتبار
كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا قال السيد لعبده
خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاط فانه يحسن مدحه على الخياطة
وذمه على الدخول والجواب ان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة و
تحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشي امر
بلوازمه فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه

هذا خلف وليست كذلك الصلوة في الامكنة المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة
للصلوة غير لازمة لها كاثارة البعير عند الصلوة في المعاطن والتعرض للسيل عند الصلوة
جوف الوادي ومنع المارة عند الصلوة في جادة الطريق والتعرض لرشاش الحمام
عند الصلوة فيه وكان الشارع قال لا تثيروا البعير بالصلوة في المعاطن ولا تمنع المارة بصلوتك
في الجادة وكذا باقيها وهذه الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة
في الدار المغصوبة على ان بعض الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة
والمثال المذكور غير مطابق فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات
والسكنات في المغصوبة فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهة ان
كان لازما للصلوة في الامكنة المذكورة ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار
المغصوبة وان كان مفارقا لم تكن الكراهة لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل
اتفاقا ولانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول سبب الكراهة فانه قد اجتمع فيها وصفا الكون
والكراهة في حالة واحدة وهما متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهة
قال قدس الله روحه **البحث الخامس** الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد
العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك واما الضد الوجودي فلا لازم
بالعرض فما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا وقول الكعبي بوجوب المباح بعيد وكونه
يترك به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض والمريض
والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين **الاولى** في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن
ضده العام والمراد بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل عليه كل واحد من الاضداد
الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات
لما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض
واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار
اليه محققو الفريقين من المتاخرين وهو اختيار المصنف طاب ثراه واحتج عليه بان الامر
بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال
على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذا الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن

وعلى

ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا القدر وايضا تحصيل الواجب المامور به انما
يتم بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب
تركه حجة المخالف من وجهين ا ما احتج به الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان
يامر الشارع بالشيء وضده معا وحينئذ لا يكون الضد منهيا عنه فيبطل الاستلزام **ب**
ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا
عن ضده ومع الغفلة لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء كونه متصورا للناهي **والجواب**
عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على تقديره وما
ذكروه من جواز الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم يدل
على كون كل من الشيء وضده مامورا به ومطلوبه منهيا عنه وليس ذلك محالا على التقدير
وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء عن ضده العام الذي هو الترك لما تقدم
من كون الامر بالشيء دالا على وجوبه وهو عبارة عن الاذن في فعله والمنع من
تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك قطعا
واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة
يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد يتحقق غفلة الامر عنها حالة الامر
بضدها لكن ذلك لا ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة
الذاتية لنفس الاتيان وجود المامور به في نفسه واما المنافاة بينه وبين
اضداده الوجودية فهي عرضية فكان الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها
على الضد بالذات **المسئلة الثانية** في ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في
ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء
فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحائض مع جواز تركه لهم والحق
الاول لنا ان الواجب ما لا يجوز تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع
النقيضين وانه محال احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج المباح
واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك الحرام ولا يلزم من
وجوب الترك وجوب ما به يحصل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل
بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف من الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات

والمندوبات والمحرمات وبهذا ايظهر الجواب عنها اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام لايتم الا باحد هذه الافعال فيكون احدها لابعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات بل المحرمات اذا ترك بها حرام اخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب في الكل وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لامتناع من كون الشي واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة وباول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه

احتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم على المريض والمسافر والحايض ان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق وجوبه عليهم بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهولاء قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هولاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان ويسميه بذلك وهو يعطي وجوبه ولانه مقدر بقدره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات والجواب ما تقدم من المنافاة بين وجوب الشي وجواز تركه فلو تحققا في شي لزم اجتماع المتنافيين وانه محال ولان الترك هنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ونمنع شمول الاية لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو لحق من التسمية وموافقته الشي لغيره في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن الضعيف عند عدم المعارض قال قدس الله روحه البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا لان رفع المركب لا يستلزم رفع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف وبالمعنى الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوب او عدمه كما في الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ يرفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشي اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا

فخر الدين واتباعه اليه ومنع الغزالي واصحاب ابي حنيفة منه اختار هنا مذهب فخر الدين في المحصول وفي النهاية مذهب الغزالي واحتج على ما اختاره هنا بما ذكره وتقريره ان يقال المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضي الوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب واما كون المانع منه مفقودا فلان المانع كما يتخيل لا يصلح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر واعترضه المصنف طاب ثراه في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للواجب والمباح لان رفع المركب قد يكون برفع جزئيه ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره والظاهر لا يدفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضاه قطعا قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخير اعني المنع من الترك قوله وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء الجواز بل ندعي ظهور بقائه وهو كما هو غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى الامر مستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان

الرابع

اقتضاء الوجوب مشروط ببيان الناسخ على مقتضاه وح لا يلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع
مقتضيه اعني الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرطه تحقيق بل الظاهر ذلك وتم احتج
الغزالي بان الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص
اعني رفع الحرج عن الفعل والترك معا او بالمعنى الاعم اعني جنس الواجب والمندوب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل مطلقا والاول محال لانه مناف للوجوب ضرورة
لاستلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك وهو منافي لرفع الحرج عنه الذي
هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه الا بفصل يتقوم وهو
الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او برفعه عنه كما في المندوب والمباح وهو
هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة
بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس
وانما يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الآخر اما مع تحقق الفصل
الآخر فلا لان الجنس يحتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع
الحاق الحرج بالترك يوجب تحقق عدمه وهو الفصل الآخر والمراد بالبقاء في
قوله طلب ترك فيبقى الآخر الثبوت اي فيثبت الآخر لانه لم يكن متحققا من
قبل وانما ابتدأ ثبوته عند ارتفاع نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت الذي
هو جنس له والحدوث بالنقض ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم
الكل على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه قال قدس الله روحه الفصل الثالث
في المأمور به وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح والله تعالى
منزه عنه احتجت الاشاعرة بان الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا
فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب علمه تعالى جهلا واما ثانيا فلان
الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم الترجيح من غير مرجح ولانه تعالى كلف
ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف
بالجمع بين النقيضين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه الفعل
لزم تكليف ما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح
فالتكليف باحدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العدم من المعلوم لانه

شرط العادة ولامتناع الحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي التي هو شرط التكليف
ولو صح هذا الدليل لزم نفي قدرته تعالى والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر يعارض
به تعالى والتكليف بالنقيض من حيث صدور الاخبار من النبي لا ينافي الامر بالايمان
كما من هو للتخيير ويمتنع تكليف النقيض في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود
الاخبار حال غفلتهم والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال
وهو يرد في حقه تعالى واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى
اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به
والمأمور وقدم البحث عن المأمور به على البحث عن المأمور لدلالة الامر عليه بمجرد
ذكره من غير احتياج الى قرينة وافتقاره في دلالته على المأمور الى انضمام قرينة
كمواجهته بالخطاب او ذكر لفظ آخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل على الضرب
المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور به الا بقرينة مواجهته بالخطاب
وكذا قولك ليضرب زيد فانه انما يدل على زيد بلفظ الموضوع له ولولا ذلك لم يفهم
من مجرد قولك ليضرب واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا
كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في
الهواء او ممتنعا كاعدام القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا
في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه
فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل آخرون فقالوا بوقوع
التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه
مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح ممتنع الوقوع
من الله تعالى فيمتنع تكليف ما لا يطاق عنه واقع من الله تعالى اما الصغرى فهو معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجزم بقبح تكليف الاعمى بنقط المصحف والزمن الطيران في الهواء
او العاجز نقل الكواكب عن مواضعها وجعل الثلج ابيض والثلج اسود ويستطع بنقيه
من صدر ذلك منه الى السفه والجهل واما الكبرى فقد تقرر هناك عليها في علم الكلام ثم اي
عاقل يرضى لنفسه تنزيه المخلوق عن هذه الامور لقبحها وينسبها الى الخالق تعالى مع نقص
المخلوق وكمال الخالق واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تعالى كلف الكافر الذي

كالايمان الثابت له للذاته بمعنى انه غير دائم له لان ما بالذات لا يتصور انفكاكه بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما علم وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور فلم يبق لله تعالى مقدور اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر بدليل ان الجائع اذا حضر رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان لا بد فانه وان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا يعارض بالله تعالى فانه تعالى ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان افتقر الى مرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن شبهتكم وعن الثالث المنع من التكليف بالنقيضين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلم به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد ويجب ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه وان كان عليه السلم اخبر به اما لورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه ع لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديقه النبي م في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كلما اخبر به عليه السلم لتمكنه اعتقاد صدقه وهو باطل اتفاقا قوله ويمتنع التكليف بالنقيض في الاخبار عن المكلفين بالايمان اشارة الى جواب حجة اخرى لهم قريبة من الوجه الثالث لم يذكرها طلب ثراه في هذا الكتاب تقريرها ان الله تعالى اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تعالى وسواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع ان الله تعالى كلفهم بالايمان اتفاقا فاوجب يلزم تكليفهم بالجمع بين النقيضين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار الله تعالى بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا والجواب طلب ثراه عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم وخروجهم عن قاعدة التكليف او نقول انما يلزم التكليف

علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال الذاته فكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها **الثاني** ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بايجاد فعل تكليفا بالايطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل الا من فاعل والحصار فيه في الله تعالى وعباده والتالي باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل فذلك المرجح ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر **الثالث** ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي ع اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين النقيضين وهو محال لذاته فكان تكليفا بالايطاق **الرابع** التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد الطرفين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بالايطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما تكليف بالايطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وحينئذ يكون امتناع الايمان المفروض العدم لامتناع اجتماعه بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكانه

الايمان اتفاقا

بالتصديق انه لو كلفوا بتصديقه في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقرير الآخر يجاب بمنع استحالة ايمانهم واخباره تعالى بعدم الايمان في امكانه الذاتي ولان الاخبار تعالى تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم فلا يكون موثرا فيه ولو كان اخباره تعالى مقتضيا لوجوب المخبر به وامتنع نقيضه لزم انتفاء قدرته تعالى على ما اخبر به تنبيها وابتداء مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي الى الطرفين ومن متعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعد مع ان هذا الوجه عائد في حق الله تعالى وجوابكم عنه هو جوابنا واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله تعالى في هذا الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تعالى غير قادر والقدح في حجته على كون العبد غير قادر والباقي في وله طالب ...اه بالايمان من قوله ومنع تكليف الصديق في الاخبار عن المكلف بالايمان يتعلق بالمكلف لا بالاخبار ولانه تعم الخبر عنهم بعدم الايمان قال قدس الله روحه البحث الثاني الامر بفروع الشريعة لا يتوقف على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخولهم تحت النهي وكذا الامر احتجوا بانها لو وجبت عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لاستحالتها منه وكذا الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم القدرة لامكان تصورها عنه مع تقدم الايمان كالصلوة على المحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الآخرة كما يعاقب على الايمان اقول اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية ومن الناس من قال انهم منهيون دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لا يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الآخرة وهو انه هل يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم

على فساده

على فساده بوجوه ذكر المصنف منها ثلاثة آ ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه لا جهة تعمّ الا الامر العام بالعبادة كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله وان اعبدوني هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني آدم وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير خلاف ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات بعده كما تمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر لمنع من وجود المقتضي ولا دلالة للآيتين الاوليين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه والآيتان الاخريان عن جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي وغير المكلفين من الحج من الآية الاولى ومن لم يتحقق شرايطه ايتاء الزكوة فيه من الآية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب لما يأتي من كون العام المخصوص ليس بحجة ب ان الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه آيات الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علل كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين قيل عليه انه حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون المراد بالمصلين المسلمين فانه قد يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث نهيت عن قتل المصلين ومراده المسلمين سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من كون الجميع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبينه الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته

اطلاق المصلين على المسلمين

عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة والمواضع المذكورة حكاية عنهم
قد تبين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا على انفسهم وفي الثانية بقوله
بلى وفي الثالثة ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون وحمل المطلق على المقيد
وان امكن لكن حمل مطمح السكون عليهم غير ممكن ولو لا كون كل واحد من الافراد
لم يدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمام الى الباقي وجعله جزءا من الموثر
وفيه نظر فان المطلوب انما يتم بكونه موثرا لا بكونه جزءا من الموثر ومنع من
عدم امكان حمل مطمح السكون على المطلق الاية الثانية قوله تعالى والذين لا
يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا
يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة جعل الله
تعالى العذاب المضاعف جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس
والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على خصماهم
وانما يرد على الحنفية والى جانبه وفيه نظر اما اولا فانا لا نسلم ان ذلك كناية
عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك لما يشار به
الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على
كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى
ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها
وفيه نظر للمنع من الملازمة اولا يلزم من ذمه على المجموع ذمه على كل واحد من
افراده كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا
فعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كونه باطنا
وظاهرا وعبر عن الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله اعلم
واما الثاني فظاهر اذ لا معنى للواجب عليهم الا انما يعاقبون او يذمون على تركه
ان الكفار يلزمهم النهي عن المنهي ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر
بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقتلون على الردة ولولا
تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما تناولهم ليكونوا
متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه فكان المناسبة

والاقتران

والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين
من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف
المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة
للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم
احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت اما ان
تجب عليه حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والكبرى
بينة بنفسها واما بطلان الاول فظاهر لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة
الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به لان التكليف منوط بالقدرة
واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام ولقوله عليه السلام
الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها
حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف
في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في
المحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا لا بان يوقعها حال الحدث بل بان يوقعها في
ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم
على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير
تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لانه تكليف
بما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان ايقاعها حال الكفر الذي يمتنع
تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لفعلها لزم الثاني لانه
يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة
الى الصلوة لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا منافية لطلب
الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكافر
من حيث ان ايمانه ملزوم لعدمها في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب
في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والتعليل
على تركها متفرع على التكليف بها واذا امتنع امتنع والحق في الجواب ان نمنع من كون
الايمان مسقطا للعبادة فانه لو اتى مع نيته وقت العبادات وجب عليه اجماعا بل هو

يسقط القضاء بها بعد فوات وقتها ان كانت مما يقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون
مكلفا بالقضاء وهو مسلم ونعلم ان المصنف طاب ثراه اجاب بالمنع من امتناع العبادة
حال الكفر وعجزه عن تعيين النية لكونه لا لانه لا اشتغال والمنع منه يكون منها من مكره
واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان بالمامور
غير ممكن حال الكفر للاحتياج الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب
المنهيات فانه ممكن اذ لا احتياج فيه الى نية ومعنى القول به لما تقدم من الايات
والجواب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رحمه الله وهو ان هذا القول
قول ثالث خارق للاجماع لاتفاق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مر
دودا والثاني ان هذا الفرق باطل لانه ان عني بتمكنه من اجتناب المنهيات من
غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عني
تركها لغرض الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الامر
فالحاصل مساواة المنهيات للاوامر في ان الاتيان بها امتثالا لخطاب الشارع
ممتنع من دون الايمان ولا من هذه الحيثية ممكن فبطل الفرق قال قدس الله
روحه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزاء على معنى خروج المكلف عن العهدة
مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالمأتي به فيلزم
تكليف لا ايجاد او بغيره فلا يكون المأتي به تمام ما كلف به ولانه ان
اكتفى بادخال الماهية في الوجود ثبت المطلوب والا لاقتضى الامر
التكرار احتجوا بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه مجز بالنسبة الى الامر
الثاني وغير مجز بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات به على وجهه
المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب
مقتض للخروج عن عهدة ذلك الامر ومسقط للقضاء على ما عرفت من تعريف الاجزاء
واعلم ان الناس قد اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء
بالمعنى المذكور وذهب ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء المعنيين
بالتفسير الثاني واختار المصنف طاب ثراه الاول واحتج عليه بوجهين الاول انه
لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف باتيانه المامور به على وجهه لكان اما ان

يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما
بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا
على وجوبه وحينئذ يكون المأتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد
فرضناه تمام المأتي به هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن
العهدة بادخال ماهية المامور به في الوجود مطلقا ثبت المطلوب لان
ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان بالمامور به ثانيا وثالثا
كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما انما يدلان على
الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ولم يدلا على ان الخروج عن
العهدة بالاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول ولهذا قال المصنف
طاب ثراه في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء خروج المكلف عن العهدة مع
الاتيان بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موجبة
للبس ومع المصاحبة احتج الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان
اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم و
الجواب ان اتمام الحج الفاسد مجز بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزيا
بالنسبة الى الامر الاول بالحج لانه لاتي باتمام الحج الفاسد غير آت بالحج
المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف به وانما خرج
عن عهدة التكليف باتمام المستفاد من الامر الثاني قال قدس الله روحه
البحث الرابع قد بينا ان الامر لا يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا
ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم تعرضه لوقت
دون آخر وان كان مقيدا بوقت ولم يفعل به فالحق انه لا يقتضي وجوب
القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل
على وجوب الفعل فيما بعده ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه
اقول لما بحث عن الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله
وهو الاخلال بالمامور به واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل

تستغني قضاء امر لا وهذه المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان
به فيما بعد بمجرد الامر الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف قال [illegible]
القول بانه لا يقتضي الامر الفور يتم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة
الا به واما القائلون باقتضاء الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك كابي
بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل قال فخر الدين ومنشأ الخلاف
ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث
فان عصيت ففي الرابع هكذا ابدا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان
حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر
الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصارت المسئلة لغوية وفيه نظر فان
ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان
في اقتضائه اياه مطلقا سواء كان بطريق المطابقة او التضمن او الالتزام وهو
الظاهر فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقولهم اوصل يوم الجمعة
ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في غيره قال محققوا الاصوليين
لا وخالف فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختاره المصنف طاب ثراه الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه
بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول
غير الجمعة لكنه الذي يقال ان معنى قولنا افعل يوم الجمعة والا فيما بعده
لكنه حينئذ يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة
ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة
وغيره من الايام وليس الكلام فيه واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم
الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء كما في الصلوة اليومية وصيام
شهر رمضان وتارة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة والعيد فيكون مطلق الامر
الموقت اعم من المستتبع للقضاء وغيره وح لا يكون دالا على احدهما عينا لعدم
دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب في المقيد بالوقت

امران الفعل

امران الفعل المطلق والواقع في ذلك الوقت واذا فات الثاني لم يفت الاول
اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل مستلزم لايجاب كل واحد
من اجزائه واما الثاني فظاهر الثالث ان الوقت المعين للعبادة كالاجل للدين فكما
لا يسقط الدين بتاخيره عن اجله فكذا العبادة لا يسقط بتاخيرها عن وقتها وفيهما
نظر اما الاول فلان ايجاب المقيد مستلزم ايجاب المطلق لا مطلقا اي باي جزء
كان بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني
فلان القياس على الدين المؤجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من
حيث ان ايجاب الفعل في وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة تختص بذلك الوقت
والا لكان ايجابه فيه دون غيره ترجيحا من غير مرجح فاذا زال ذلك الوقت
يحتاج اخراجه سبب تلك الحكمة فيرتفع الطلب لامكان عدمه غيرها بخلاف اجل
الدين الذي يجعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من ايصاله الى صاحبه في
اجله تمكنه من الانتفاع به وهذا امر لا يختص بالاجل بل يبقى ما بعد الوقت الذي
بعده قال قدس الله روحه البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين
لان امتنع وجوده بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب احدها لا بعينه
لان الواجب لا يتم الا به والامر بالامر بالشي ليس امرا بذلك الشي لقوله عليه
السلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في الامر
المطلوب بالكلي ذهب قوم الى ان الامر بالماهية الكلية ليس امرا بشي من جزئياتها
بخلاف التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بثمن المثل ولا بالغبن الفاحش
لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن صاحبه بخصوصيته وما به الا
شتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر بالبيع المطلق لا يقتضي
الامر بشي من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشي من الدلالات الثلاث
وانما تقيد البيع بثمن المثل ومنع من البيع بالغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه
وقال اخرون المطلوب بالامر بالكلي احد جزئياته لان المشترك بينها امر كلي لا يتحقق
وجوده فيها فيستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل وابطل بان
الكلي الطبيعي موجود في الخارج والا لامتنع المطابق عينا وكونه لا يوجد الا في

تنجيز لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان اراد وايا ان المطلوب احد الجهات انا نطلق
واحد مبهم منها فهو باطل بالاجماع وان اراد وانه غير معين كان كليا يفعلون
فيما قدروا منه **المسئلة الثانية** في ان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا
بذلك الشيء ذهب المحققون اليه ومنع قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر
بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف الصبيان والتالي باطل اجماعا
لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان النبي صلعم امر الاولياء ان يامروا صبيانهم بالصلاة بقوله مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك لزم كون الواحد منا امرا لنفسه
في صورة ما اذا امر غيره ان يامره بفعل والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
احتج الآخرون بان ذلك مفهوم من قول الملك لوزيره مر فلانا بالفعل الفلاني
واجيب بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهي كون الوزير مبلغا عن الملك
لا من مطلق لفظ الامر بالامر **قال** قدس الله روحه **البحث السادس** المندوب
غير مامور به لان الامر للوجوب وهو ينافي الندب نعم هو تكليف ولا يلحقه
بيت تكليفا لانتفاء الطلب فيه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب في النهي
كف النفس عن الفعل والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا
للاشعري **اقول** في هذا البحث مسائل **الاولى** ذهب المحققون الى ان المندوب
غير مامور به حقيقة وخالفهم في ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان
الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع
الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء الواحد وانه محال وهل هو تكليف قال
الاستاد ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه سبب الثواب فان فعل
كانت المشقة والكلفة في فعله وان تركه كانت في فوات ذلك الثواب وربما
كان ذلك عليه اشق من الفعل وخالفه الباقون لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن به
مشقة كالمباح وردوا قول الاستاد بلزوم كون حكم الشارع على الفعل لكونه سببا
للثواب من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات الثواب
المترتب عليه وهو باطل اتفاقا **العاشر** زعم الاستاد ان المباح داخل تحت التكليف

اعلم ان حكم الشارع
وهو الكلام

وخالفه

وخالفه الباقون لان التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح الجانب
المطلوب على الآخر ولا ترجيح لاحد طرفي المباح على الآخر احتج الاستاد بانه قد يسمى
ورود التكليف باعتقاد اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه
لا يلزم من التكليف باعتقاد اباحته التكليف بنفس ذلك الامر **الحادي** عشر ذهب الاشاعرة
الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان
المطلوب بالنهي نفس ان لا يفعل المنهي عنه والمختار المصنف مذهب هنا الاول
واحتج عليه فخر الدين في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون
مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان
القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما
ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل
واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب به امر وجودي ينافي
المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع منه مدحه
العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يوذن بصحة
تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء
انما يمدحونه على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس مقدورا على ما
تقدم فيكون الامتناع امرا وجوديا وهو فعل الضد **الثاني عشر** اختلفوا في
التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة المكلف له او حال مباشرته اياه فذهب
اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى الاول والحق باقي الاشاعرة
على الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير مقدور والا لزم تحصيل
الحاصل وكلما ليس مقدورا لا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين تحقق التكليف
قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال مباشرته لم يتحقق العصيان
بتركه لانه غير مكلف به والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة الآخرين
انه لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان
الاول اعني الزمان السابق على زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان

ممكنا فلو فرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن
ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو محال والجواب المنع من الملازمة
والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من حيث فرض متقدما على زمان
الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن متقدما على زمان الفعل وقد فرض كذلك
هذا خلف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه ولا يلزم من كونه ممتنعا
في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه ح ليس تكليفا بما لا يطاق وانما يلزم
ذلك ان لو كان مكلفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان مكلفا
بايقاعه في الزمان الثاني او مطلقا فلا والتحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد من
الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه
وممتنع او واجب من حيث فرض احدهما متقدما على الفعل والاخر نفس زمان
الفعل **قال** قدس الله روحه **الفصل الرابع** في المأمور وفيه مباحث
الاول المعدوم ليس بمامور لان امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج
الاشعري بانا مكلفون بالشرايع بامر الرسول عليه السلم والجواب المنع من
استناد التكليف الى الرسول عليه السلم بل الرسول عم اخبر ان كل من ياتي الى يوم
القيامة يكلفه الله تعالى بما جاء به فلا يكون هذا اخبارا للمعدوم حلا يلزم
الجنون **اقول** اكثر العقلاء على امتناع توجه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة
في ذلك وزعموا ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين
حينئذ لنا انه يقبح في العقل امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى
من غير حضور مامور ومنهي عده العقلاء سفيها مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن
العجب موافقة الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعلة عدم فهمه
وتجويزهم امر المعدوم واحتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول عم مع كوننا
معدومين حالة امره وبان الشناعة انما يتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال
كونه معدوما مامور وليس كذلك بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان
الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به وهذا مما لا ياباه العقول والجواب
المنع من كوننا مامورين بامر الرسول عليه السلم بل تكليفنا بالشرع وامرنا بها من الله

تعالى حال

تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرايط التكليف والنبي عليه السلم اخبر من حضره بذلك بان
قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله يكلفه بما كلفكم به وليس
هذا اخبار المعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم لامر المعدوم بل
للموجودين الحاضرين عنده الفاهمين خطابه والخلاص لهم عن الشناعة بما ذكروه
لان حكم العقلاء بمنع امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بالجزم بكونه امرا للمعدوم
واللاعقت بالحكم بتجرد مع الذهول عن جميع ما عداه **قال** قدس الله روحه
البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس بمامور لقوله عليه السلم رفع القلم
عن ثلاثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال عدمه تكليف بما لا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه الى العارف لزم تحصيل الحاصل والا انتفى الطلب
لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله
تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر
وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد
بالاية التمثيل **اقول** اتفق اكثر العقلاء على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه
بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير الفاهم غير جائز لانه جار مجرى
خطاب البهيمة سواء كان المخاطب امرا ونهيا فالغافل غير مامور واستدل المص
طاب ثراه على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فقوله عليه السلم رفع القلم عن
ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان
قلت مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلاثة وذلك لا يقتضي المدعى
وهو انتفاء التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيه السكران والمغمى عليه وغيرهما
قلت لا نسلم فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن الثلاثة لكنه يدل
على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين باعتبار كون العلة في رفع
القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة وتحقق ذلك في كل غافل فثبت
لهم هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بعلم بالامر اذ الفعل الا
ختياري لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون العلم ولانه لولا
ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله تعالى على علمه وهو باطل اتفاقا ولان المكلف

من التكليف ايقاع المامور به على وجه الطاعة والامتثال لقوله عم انما الاعمال بالنيات
وانتفاء ذلك متى دون العلم بالامر والمامور به ظاهر وح لو كلف بالفعل حال الغفلة
لزم تكليف ما لا يطاق فيمتنع الخالف بوجوه ١ ان الامر ورد بمعرفة الله تعالى في
قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فالمامور بها ان كان عارفا لزم امره بتحصيل
الحاصل او الجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة امر الله
اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون معرفة الامر فقد توجه اليه الامر
في حال يمتنع فيه العلم به فلا يكون الامر به مشروطا بالعلم ب لو كان التكليف
مشروطا بعدم الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والثاني
باطل فانهم ضامنون ما اتلفوا في تلك الاحوال اتفاقا تجب الزكوة في اموالهم
والصبي المميز مامور بالصلوة وذلك مؤذن بتكليفهم ٢ لو لم يصح خطاب الغافل
لم يصح منه تعالى مخاطبة السكران والتالي باطل بقوله تعم يا ايها الذين آمنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذا
السكران حال سكره غافل غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة
الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها سمعا دليل لا امر المذكور وقد تقرر
فان قضاء العقل بوجوب المعرفة لا ينافي ورود الامر بها فان كثيرا من
الاحكام يثبت بالعقل والشرع والحق ان هذا الامر لم يرد بمعرفة الله تعالى
بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر والامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية
ونفي وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة العقول والمامور به هو
التصديق بها فلم يكن المامور غافلا عن الامر ولا عن الامر ولا عن المامور
وعن الثاني المنع من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت
الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من
باب الاسباب والتكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة
الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن
الثالث ان المراد بالسكران هنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو
الثمل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون اي حتى تكاملوا فيكم الفهم فالنفقة في قبل

الآية

الآية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا وقت الصلوة مثل قوله لا
تمت وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك فلفظه حقيقي على التاويل الاول ويبقى
الغاية وعلى الثاني مجازي **قال** قدس الله روحه **البحث الثالث** تكليف
المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة لقوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات
ويخرج عنه شأن النظر المعرف للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط
اذا علم الامر عدم الشرط المعتزلة على منعه لان صوم غد مشروط ببقائه
فاذا علم موته استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لا
لتمامه في مصلحة توطين النفس على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين في
الآخرة ونافعا في الدنيا بانه يمنع من الفساد والاصل في ذلك ان الامر
قد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس الامر لا من المامور به وقد يحسن لمصلحة تنشأ
منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم حصل المسقط من
الاغماء والجنون والحيض او الموت ولا خلاف في جواز التكليف مع جهل
الامر بوقوع الشرط وعدمه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل ١ اختلفوا
في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا به ام لا فجوز تكليف ما لا يطاق
جوزه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح تكليفه
به لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا وعدمه
ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا او اعداما لعدم قدرته على احد الطرفين فتكليفه
باحدهما تكليف بما لا يطاق وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة لاستحالة حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله
على اقرب مجازاتها وهو عدم المؤاخذة ورفع المؤاخذة على الشيء ملزوم لرفع
التكليف به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته **الثانية** يجب
على المامور ان يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال
وهو المراد بالنية والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا
يتحقق الخلاص الا بذلك وقوله عليه السلم انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن

هذا الحكم اعني وجوب النظر الذي هو القصد المذكور تبيان ان بعدها النظر المعرف للوجوب
فان ايقاعه على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا
به الا بعد اتيانه به وهذا يتاتى على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا
اما نحن والمعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر
الثاني ارادة الطاعة فانها واجبة للامر ولا يجب فيها النية والا لزم
التسلسل **الرابع** الامر المشروط اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به
مشروطا بشرط هل يصح توجهه الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كامره تعالى
زيدا بصوم غد مع علمه بموته او جنونه في الغد وقبله منعت المعتزلة كافة
منه وجوزه الشافعي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين ولا خلاف في صحة
امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب في غد مع جهله بموته
قبله هو الاولى ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الممتنع بمامور به
اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف ما لا يطاق
وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي باطل
اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون الاجماع في انه لا يجوز ان يقال للمستحال
موته افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع
علم الامر بانه سيموت في المقدم غدا ان تفعل بل الحق ذلك لما يتضمن من
المصالح الكثيرة فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا
في المعاد ونافعا في الدنيا لانكفافه عن المعاصي المنافية والاعراض عن
طرق الفساد عاجلا ولانه يحسن ان يمتحن السيد عبده باوامر ها عليه مع
عزمه على فسخها عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع
علمه بعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد ولا امتناع في ذلك لان
الامر كما يحسن لمصلحة تنشأ من فعل المامور به فقد يحسن لمصلحة تنشأ من نفس توجهه
الى المامور وبهذا يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان
الغرض من الامر ارادة متعلقه اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا
والجواب عن الثاني بمنع الملازمة وبثبوت الفرق بين الاصل والفرع وهو ما تقدم

ما ذكرنا

ما ذكرنا من الفوائد على تقدير علم المامور بعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق
ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل
المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يبق في
الامر بالشيء دلالة على الامر بالايتمار به وعلى النهي عن ضده ولا على كون المامور به
حسنا وما ذكروه من الثاني فلو سلم حسنها لكان توجهه الى التوصل الى تحصيل العلم
بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على
من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم
عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال لا كفارة
للعلم بعدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الحلبية واحد قولي الشافعي
ومن قال بالثاني قال بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع
منه **قال** قدس الله روحه الامر يتعلق بالمكلف والفعل اما
المكلف فشرط في حسن الامر تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والالات والعلوم
والعلوم وغيرها وكون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او مندوبا وكون
الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم انه تعالى سيفعله وان يقصد تعالى بذلك الا
يصال الى الثواب حتى يكون ترغيبا فان الغرض من التكليف التعريض للمنافع
[illegible] واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع الفعل على الوجه المطلوب فان
كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة والعقل وان كان من
العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها وان
كان مما يصح استناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان
يفعلها الله تعالى وان يلزمه فعله واما الفعل فشرطه الامكان وصحته من المكلف
اذ لا اثر لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته منه على جهة
الاختيار وان يكون حسنا وان يحصل له صفة زائدة على الحسن بان يكون فرضا او
نفلا ويشترط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ ما لا وجه لوجوبه
يجري ايجابه مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو وجب [illegible]
لم يعد واجبا واما الامر فشرط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض في الامر بذلك

المتقدم من دلالة علي وجوب الفعل وترغيب فيه وبعث عليه ومازاد علي ذلك من التقدم
فلابد فيه من مصلحة زايدة وهل شرط تمكن المامور من الفعل وازاحة علته من جهة
الامر المتقدم الموجب الفعل الحق عندي انا نحسن التقدم مصلحة لبعض المكلفين فيتبع امر
العاجز اذا علم الله تعالي انه سيمكن حال الحاجة **امر** لما ذكر ماهية الامر واقسامه
وجملة من احكامه اشار هاهنا الي شرايط حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها
او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان الامر ذا اركان ثلاثة آمر ومامور وفعل مامور
امكن ان يرجع شروط حسنه اليه نفسه والي كل واحد من هذه الاركان الثلاثة
والمص طاب ثراه اشار الي كل واحد من هذه الاقسام الاربعة **ا** ما يرجع الي
الامور وهو المكلف ويشترط في حسن الامر تمكين العبد المامور من الفعل المامور
بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثاله اليها من العلوم وغيرها
وكون الفعل المامور به ما يستحق به الثواب بان يكون وجوبا او ندبا وان يكون
الثواب علي ذلك الفعل مستحقا وان يعلم الله تعالي انه سيمكنه من ان امتثل ولم يحبط
طاعته بكفره وان يقصد الله تعالي بذلك ايصال الثواب الي المكلف حتي يحسن كون
المكلف تعريضا لاستحقاق الكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض
للمنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فانا الشرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به والثاني
هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره المص طاب ثراه انما يعتبر في امر الله تعالي وهو مقصود
بالبحث هاهنا اما الرسول فانما يشترط في حسن امر الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به وتمكن
المامور منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره **ب** ما يتعلق بالمامور اعني المكلف وهو
شروطها احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به علي الوجه المطلوب منه فان كان
ما يتوقف عليه تمكنه من ذلك الفعل غير داخل تحت قدرته وجب علي الله تعالي فعله كالقدرة
والالات وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب علي الله تعالي فعلها
لكن يجب علي المكلف فعلها لان ايجاب الفعل المامور به مطلقا غير مشروط بحصولها يستلزم
من وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالي
ومن العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالي وان يلزمه
فعله ان لم يكن الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال علي ان الله

تعالي لا يصح منه فعل ارادة العبد وكراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا كان هذا القسم
وما بعده واحدا وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالي لجميع المقدورات قلت عدم صحة
فعل الله تعالي اياهما ليس لعدم قدرته تعالي عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار
وجوب حصول الفعل عند وجود القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم
صحة الفعل منه تعالي جبر ملزوم لعدم قدرته عليه كما في القبايح **ج** ما يتعلق بالفعل
المامور به وشرطه ان يكون ممكنا في نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول
اعني امكان الفعل في نفسه عن الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا نا نعلم بصحة
الفعل من شخص في صحة تكليف غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الي
الامر لا يصح صدوره منه جاريا مجري المستحيل كالطيران بالنسبة الي الانسان ولا يكفي
ايضا صحته من المامور به مطلقا بل لابد من صحة صدوره منه علي وجه الاختيار
فان الجائنا في التكليف وان يكون حسنا وان يختص بوصف زايد علي حسنه يقتضي
رجحان وجوده بان يكون فرضا او نفلا ويشترط اذا كان الامر علي جهة الوجوب
اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه لانه لو لم يكن كذلك لقبح ايجابه كما يقبح تحسين
القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو اوجب كفران نعمة لم يعرف ذلك الكفران ولجبا واعلم
ان الانما المشروطة حسنه بهذه الامور ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب حسب بل
ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب وما ذكره في الدليل علي اشتراط كون
الواجب مختصا بوجه يقتضي وجوبه دال علي اشتراط كون المندوب مختصا بوجه يقتضي
ندبيته **د** ما يتعلق بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما علي الفعل بزمان
يحتاج اليه المكلف في الاتيان بالفعل علي الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه
ورغبته فيه وبعثه عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف علي مقدمة
والجمهور يزعمون ان الامر المتقدم علي الفعل انما يكون اعلاما وترغيبا للمكلف
بما يكلف به والامر بالحقيقة انما يتوجه حال الفعل وقد تقدم بطلانه من كلامهم
في هذا الباب واذا تقدم الامر علي الفعل بزمان زايد علي القدر المحتاج اليه في
الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زايدة علي المصلحة الحاصلة في الامر
بعده وهل يشترط تمكين المامور من الفعل وازاحة علته منذ توجه الامر اليه الي وقت

الفعل الحق انه لا يشترط اذا تضمن ذلك الامر مصلحة للمامور او لبعض المكلفين فعلى هذا
يصح امر العاجز عن فعل في وقت بذلك الفعل في وقت اخر اذا علم الله تعالى انه يمكنه
من حال الحاجة اعني عند حضور ذلك الوقت الاخر **قال** قدس الله روحه

الفصل الخامس في النهي وفيه مباحث ا النهي يقتضي التحريم كما قلناه في
الامر وبقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي **اقول** لما فرغ من
مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه
اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء فالاول جنس وتقييده
بالدال يخرج المهمل وبقولنا على طلب يخرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك خرج الامر
وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف كون اترك
الفعل الدال مستعملا نهيا ولا تترك غير نهي واما الثاني ففيه مباحث ا
في انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم مثل
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا والتحقير مثل
ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان العاقبة
مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطانا واليأس مثل لا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا فهل هي حقيقة في
التحريم او الكراهة او القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه في ان الامر
للوجوب فانه لما لم يكن فرق بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب وكان
الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من نقيض المطلوب كان النهي كذلك
وهو معنى اقتضائه التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب
على ما تقدم وفاعل المنهي عنه مستحق للعقاب وهو معنى كونه للتحريم ولان السيد
لو قال لعبده لا ترتكب الاثم فارتكب استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم
النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد فكان
اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء
عن المنهي عنه لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء النهي التحريم وفيه نظر

فان تحريم المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي ثم النزاع انما هو
في الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عليه السلام مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك
وقول المص هاهنا ثم لما قلناه في الامر يريد به ما ذكره من انه دال على الطلب الجازم **قال**
قدس الله روحه ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد
لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض احتج المخالف
بان النهي يقتضي المنع من ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في
كل وقت والجواب المنع فان ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما وموقتا
ولا دلالة لما به الاشتراك على ما به الامتياز فلا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في
ان النهي هل يقتضي التكرار ام لا فقال الاكثر نعم ومنع الاقل وهو اختيار المص
طاب ثراه واحتج عليه بوجهين ا ان النهي قد استعمل في التكرار تارة وفي
الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تاكل التمر اي في هذه الساعة وقول السيد
لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم لا تسافر اي في هذا اليوم
فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الاخر والا لزم الاشتراك
في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما
ب ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير ولا نقض ومتى كان كذلك
لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال لا تزن ولا تشرب
الخمر ابدا ولا تاكل السمك وتشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها فكل واشرب
ولا يعد هذا الكلام مكررا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان تقييده با
لدوام تكريرا عاريا عن الفائدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج المخالف بان
النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك متى النهي
اذا لم يدخل فرد من افرادها في الوجود ولو في وقت ما وهو معنى اقتضائه التكرار
اذ لو ادخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما كان قد ادخل تلك
الماهية في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم
تحققه الا بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من
ادخال الماهية في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود لا دائما ولا

ولا القضايا الاشتراك وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما بر الامتياز وهو
قيد الدوام وقيد اللادوام لانه عام والعام لا يدل على الخاص والمصنف طاب ثراه
اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لان المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ و
تجرده عن القرائن ولان الصحابة استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات
على سبيل الدوام كالزنا والربا وقتل النفس وذلك دليل على كونه حقيقة فيه
اذا تقرر هذا فلنعلم ان الذاهبين الى اقتضاء النهي التكرار قالوا بدلالته على الفور
وخالفوهم في ذلك مستوا منه لما تقدم في باب الامر قال قدس الله روحه

البحث الثاني النهي يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات اما
الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور به لاستحالة كون
الشيء مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو
دل على الفساد لدل اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول
فلان النهي يدل على الزجر لا غير واما الثاني فلانفكاك كونه منهيا عنه في الصور ولا
ينافي مثله في العبادات لان الفساد فيها عدم موافقتها لامر الشارع وفي
المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على الفساد كذا لا يدل على الصحة
لقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك اقول ذهب اكثر الاصوليين
الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال آخرون يدل عليه مطلقا وقال
ابو الحسين البصري يدل لا لغة على الفساد في العبادات دون المعاملات و
اختاره الغزالي والمصنف طاب ثراه واحتج على المقام الاول اعني دلالته على
الفساد في العبادات بان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا
في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم
التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه وانه محال فالاتي بالمنهي عنه لا
يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك للمامور به وتارك المامور به
عاص وكل عاص مستحق للعقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان المراد بقوله
ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منعنا ذلك

لاحتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحائض وان كان المراد به غير ذلك
بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا لم يصدق تارك المامور به عاص سلمنا
لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه غير آت با
لمامور به اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلان المغايرة المذكورة مستلزمة
لكون الاتيان باحدهما غير الاتيان بالآخر وهو مسلم الا انه لا يفيد ما ادعاه
من ان الاتي بالمنهي عنه غير آت بالمامور به نعم لو كان بين المامور به والمنهي
عنه منافاة بحيث لا يمكن اتيان المكلف بهما معا ثبت اللزوم المدعى لكن
ذلك ممنوع لاحتمال كون المامور به جزءا من المنهي عنه كما في صوم الوصال و
اشباهه سلمنا لكن نمنع الحجة المذكورة كون الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب
على ترك المامور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من
كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان تارك العبادة الموقتة
التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق في عهدة التكليف ثم لو قال
الاتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة المذكورة
ولم يحتج الى ذكر المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد
في العبادة كونها غير موافقة للشريعة وحينئذ نقول كل منهي عنه من العبادات
فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل
منهي عنه من العبادات فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون
الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة الامر اذ لا تناقض في قوله للاصل
في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك الفرض واجيب بانه اذا لم يات
بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا لتحقق العقاب با
لدليل المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وتحقق العقاب على تقدير
الاتيان بالمنهي عنه القائم مقام المامور به في اسقاط الفرض فان قلت المامور به لا بد
من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه
في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وحينئذ يستحيل قيامه مقامه في سقوط الغرض
قلت لا نسلم وجوب فقدان الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه

على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واما على القول
الثاني وهو عدم دلالته في المعاملات على فسادها واحتج عليه بوجهين ا انه
لو كان النهي في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء
يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن متناقضا والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد
في ذلك بل لو وقع مثل ذلك كان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة
منه ب انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه
اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما
بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما
الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو
مفقود هنا فانه لا يلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم
ترتب اثره عليه لا يقال هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقد اد
عيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نسلم فان المراد بالفساد في العبادات
عدم سقوطها وعدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهرة ان المنهي عنه
شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم
ترتب اثره عليه فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتاخرين
ذهب الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او للازمه
كان دالا على فساده وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل تذنيب القائلون
بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا في دلالته على صحة المنهي عنه فنقل عن
ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به والمحققون من المعتزلة والاشاعرة
على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة المنهي عنه لزم احد الامرين
وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض ونكاح المحرمات
المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما تخلف المدلول
عن دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي الشرعي عن
الصور المذكورة متحقق كقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة فاما ان تتحقق الصحة
فيها فيلزم الاول او لا تتحقق فيلزم الثاني ولانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او

بمعناه والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل من قسمي التالي
اذ لفظ النهي ليس موضوعا لصحة المنهي عنه ولا الملزوم احتجوا بان المنهي عنه اما
الشرعي او غيره والثاني باطل لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما
وضع له والتبادر من موضوع اللغة والعرف كما في غير النهي ولان النهي عن
الصلوة للحائض ليس عن الدعاء وكذا باقي الفاظ الصور المذكورة وحينئذ نقول
ذلك المعنى الشرعي اما ان يكون ممكنا اولا والثاني باطل والا لامتنع المنهي عنه
فان المحال كما لا يصح الامر به كذا لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يحسن ان
يقال للزمن لا تطر وللاعمى لا تبصر فثبت ان المنهي عنه هو المعنى الشرعي اعني
الصحيح وهو ممكن الحصول وهو المطلوب والجواب المنع بما ذكرناه من
الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا اقتضاء دليلكم صحتها سلمنا
لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه كان
نهيا في الصيغة الا انه نسخ في المعنى سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية
وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم تناول النهي لها
والحق ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة
تقسيمها اليهما فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا البيع والنكاح وغيرها
فيمنع كون المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال هذه صلوة
فاسدة او بيع فاسد وحمله على المجاز مخالف للاصل قال قدس الله روحه البحث الثالث
المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل كالمستلقي على القفا ساكنا الا كوان في
استغنا الباقي امكن فيه الجميع فجاز النهي عن جميع افعاله وان لم يمكن خلوه عن
الجميع امتنع فيه الجميع والاكثر يخذون فيه لعدم تمكنه من تركه ويصح قبح
جميع افعاله على وجه وحسنها على اخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد
التصرف كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء معتبرا عند عدم
آخر وكذا العكس كما في جمع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فيصح النهي عن
احدهما على سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما
عند عدم الاخر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين

بوجه عدم الآخر وما يجب لا يكون شرطا في قبحه اقول المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل كالمستلقي الساكن بجميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي يستغني عن المؤثر ولهذا اشترط بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي فاعلا لكونها الآتية فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لكونه الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين واما مثل بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع آخر مراتب العجز عن الصلاة لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم مثلا انما يؤثر في البقاء حال الحدوث اما حال البقاء فلا فعل هنا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه عنها اجمع اما اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه والا لكان معذورا في فعل ما منها لعدم تمكنه من تركه وقبحه نهيه عنه والا لزم تكليف ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيقبح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه الذي تعلق القبح به دون الآخر كالخروج من الدار المغصوبة فانه قبيح ان قصد به التصرف في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا له مطلقا اي غير متوقف على شرط فيحسن النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة بعدم آخر او بوجوده وبالعكس اي يكون مفسدة ذلك الآخر مشروطة بعدم الاول او بوجوده فيحسن النهي عنه بشرط عدم ذلك الآخر او وجوده وكذلك الآخر فالاول كبيع المملوكة دون ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل منهما انما هو عند عدم بيع الآخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة عند نكاح الاخرى فنهي عن كل منهما عند وجود الآخر وهو نهي عن الجمع بينهما وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم آخر انما هو في المتناقضين اللذين يمكن اجتماعهما اما الضدين فلا اما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند عدم الآخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الآخر لاستحالة اجتماع الضدين وما يجب الشيء لا يكون شرطا في قبحه بل يكون قبحه مطلقا غير مشروط واشار المصنف الى ذلك بقوله وما يجب لا يكون شرطا في قبحه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة

عند وجود الآخر

عند وجود الآخر فلان المفسدة يكون مستحيلا لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين فلا توجه النهي الى احدهما والمراد من قوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الآخر ان يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المفاسد المطلقة كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الآخر كما هو مفسدة عند وجوده قال دام ظله

المقصد الثالث في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او لجماعة او اسم عدد وبالثاني المشترك والحقيقة والمجاز ونحو ضرب زيد عمرا وفرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال على الماهية من حيث هي هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الخصب والمطر فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا للتخصيص ولكون فصل العام وجوديا وهو المستغرق وفصل الخاص عدميا وهو عدمه وهذا البحث قد اشتمل على مسائل ثلاث الاول في تعريفه واعلم ان المصنف طاب ثراه عرف العام بنحو ما ذكره فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره وبه يخرج الاشارات والمعاني وقيده بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج به جميع النكرات سواء كانت لواحد كرجل او لاثنين كرجلين او لجماعة كرجال فان رجالا يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها صالحة لكل عشرة وليست المشترك بين معنيين كلفظ القرء ومعاني كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون مستغرقا لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح للحيوان المفترس حقيقة وللرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجمل نحو ضرب زيد عمرا فانه

مستغرق لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض المصطاب ثراء في النهاية بأن
اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لانه صالح لكل واحد
واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان
اللفظ وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لها
فهما خارجان بالقيد الاول وعلى ان تعلم انه احترز بالقيد الاخير عن خروج
اللفظ المشترك اذا كان عاما من حد العام لانه احترز به عن دخوله في حده
وذلك لان لفظ الاقراء مثلا اذا قصد الاطهار كان عاما في ذلك المقصد مع انه
مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا لانه غير شامل الجزئيات الحيض مع كونه
صالحا لها في الجملة وان كان لا بحسب الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الا
خير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا
الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا ولو كان
مراده اخراجه من العموم لقال فانه يتناول مفهوميه معا لا يسمى عموما وايضا
القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له عن غيره بكون مع احدى
منه بدونه وهنا بالعكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق
لما يصلح له بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير
بل بالاول اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء
وهذه الجملة ليست لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباء في قوله
بحسب وضع واحد يتعلق بقوله يصلح له **التاسع** في الفرق بين المطلق والعام
اعلم ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما غايرها
ليست الا تلك الحقيقة فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة
ولا خاصة ولا سلوبا عنها شيئا من ذلك مع انها صالحة لاقتران كل واحد من
هذه المعاني بها على سبيل البدل فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت
واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها يكون كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها يكون
عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي
اي مع قطع النظر عن جميع ما غايرها مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة

الشاملة

الشاملة التي لا يتحقق بها عام كالرجال وبالكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في
الحقيقة معدود والعدد عارض له وبالكثرة الغير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر
كرجال وان اخذت مقترنة بوحدة معينة فهو المعرفة كالرجل المعهود وغير معينة فهو
النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق
والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله الماهية من حيث هي هي ومدلول العام
الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة لغير المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق
فان مدلول النكرة الماهية المقيدة بوحدة غير معينة ويظهر خطأ من قال ان المطلق
هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية
في عروض العموم اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني
بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة مجمعين فمنع الاكثرون كالسيد المرتضى رح
وابي الحسين البصري والغزالي وقال آخرون انه حقيقة في المعاني ايضا كما لو
كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة لما عرفت
من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فظ فانه لا يوصف زيد وعمرو
وبالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني لم يقل
انه عرض لكل معنى بل قال انه لمعان كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه من
المثال بزيد وعمرو ليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم الاطراد
سلمنا لكن كون الاطراد دليل الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دليل عدم الحقيقة
لجواز كونه تخصيصا كالعلامة احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شايعا كقولهم عم العطا وعم الخصب وعم القحط ومطرعام
وخير عام والاستعمال دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق
اللفظ الى الذهن عند اطلاق لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر
المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق **قال قدس سره** البحث الثاني الحق ان
للعموم صيغة تدل عليه وهي ما كان شيئا ولا يتناولا وعموم مثل كل وجميع واي فالا
ستفهام والمجازاة او غيرهما لمن في المجازاة والاستفهام او غيرهم كما في
واين وحيث وقد يستعمل في الدلالة على الاستغراق الى الخصام لفظ احد كالامر

للمنوح بالجمع والاضافة كعبيدي وحرف السلب مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف
مثل حرمت عليكم امهاتكم ومن العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى من دلالة
الصيغة على العموم وهو مذهب الواقفية لنا لو كان قولنا من دخل داري مثلا للخصوص
لما حسن الجواب بالعموم ولو كان للاشتراك لما حسن الجواب قبل السؤال عن كل محتمل
ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا لما حسن الامتثال قبل السؤال عن كل فرد
ولما حسن الاستثناء لو كان للخصوص ولو لم يكن للعموم لما ناقض قام كل
انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا عبروا عن العموم اتوا بهذه
الصيغ وكذا الجمع والنكرة المنفية نقيضها المثبتة الجزئية ونقيض الجزئي الكلي احتج السيد
على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال والاستفهام وصحة الاستثناء يدل على عموم ما
ادعيناه عموما والجواب الاستعمال قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على
الحقيقة والاستفهام قد يحسن لا لاجل كون اللفظ مشتركا بل لتحقق ارادة الحقيقة
دون المجاز اقول اختلف الناس في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع في لغة
العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان
للعموم صيغا تدل عليه حقيقة وان استعمالها في الخصوص مجاز وسياتي تفصيلها
ونفاه المرجئة والسيد المرتضى رحمه الله والواقفية وذهب آخرون الى ان
الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز
ونقل الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني
الوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا
اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الا
لفاظ للعموم موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك
وجب تحققه اما الاول فلان تعقل العموم مما تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام
السامع اياه ولا كلفة على الواضع في وضع لفظ بازائه ولا مانع من غير ذلك وذلك
معلوم عنه فكان باعتبار علم وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان
الفعل واجب الثبوت عند ثبوت القدرة والداعي وانتفاء المانع واما التفصيل
فهو انا نعلم بالضرورة ان كل واحد من الالفاظ المدعى وضعها للعموم لغة فهو كذلك

فلنتكلم عليه ببيان اقسامها واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه
على انضمام لفظ آخر اليه او يتوقف فالاول اما ان يتناول العقلاء وغيرهم او يختص
بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل والجميع واي في الاستفهام
والمجازاة كقولك اي عبد رأيت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي
ثوب اعجبك فهو لك والثاني من في المجازاة والاستفهام نحو من يتوكل على الله
فهو حسبه ونحو من اباك هذا واما الثالث فاما ان يتناول الجميع من غير العقلاء
كلفظ ما نحو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك
اذ رأيتهم ضلوا الا تتبعني افعصيت امري او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان
كقوله تعالى متى هذا الوعد وقول الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير
نار عندها خير موقد وكلفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى فاين تذهبون
ونحو اين وجدت العلماء فاحسن اليهم واما الثاني وهو المحتاج في افادته العموم
الى اقتران لفظ آخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه
كالفقهاء او بالاضافة كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف
السلب مثل لا رجل في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللفظ فكذا يستفاد
من غيرها وهو اما العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر
انواع الاستمتاعات واما العقل وهو ثلاثة ا ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته
فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع صور وجود العلة عند من يجعل العمل بالقياس مطلقا
او هذا النوع وهو منصوص العلة كنجسها ب ان يكون العموم مستفادا من سؤال
السائل مثل ان يسأل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم
شمول هذا الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان ج دليل الخطاب
عند من يقول به مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفاء الزكوة
عن غير السائمة اذا تقرر هذا فنقول الدليل على ان من في الاستفهام للعموم انه لو
لم يكن للعموم لكان اما للخصوص خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك
او لا لواحد منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب بالعموم لوجوب مطابقة

الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال اخرج من عندك يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من
العقلا واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام
عن كل مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل من عندك يقول من الرجال او من النسا
فان قيل من الرجال قيل من العرب او العجم فاذا قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر
وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل اللسان وانما قلنا انه لا بد من استفهام
عن كل مرتبة لان القايل بكونها موضوعة للخصوص وحده اوله وللعموم على سبيل
الاشتراك لم يخص ذلك لمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما الاخر وهو كونها
ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها موضوعة
للقدر المشترك بين العموم والخصوص ويمنع الاجماع على عدمه واما كونها للعموم في
المجازاة ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل
حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونه للعموم خاصة
اذ لو كان للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم
والخصوص لم يحسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويفهم له ان المراد العموم
ولا يجوز ان يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا يحسن استثنا
كل صنف من اصناف العقلا من مثل قوله من دخل داري الا الجهال والا الظالمين
وهلم جرا والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي وانما قدم البحث عن
عموم هذه الكلمة لاختصاصها بالعقلا وهذا بعينه دال على ان ايا في الاستفهام والمجازاة
للعموم ولفظة كل للعموم لانه لولا ذلك لما تناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان
والتالي باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الاخر عرفا فكذا لغة والا لزم النقل المخالف
للاصل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان
النفي عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المصنف طاب ثراه بان تناقض
القولين المذكورين لا يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب
جزئي يكون سلبه سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من
الناس كاتبا وانه يكفي في التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل يقع موضع
للعموم اتفاقا ولاستعمال اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضا شحمة

والكل سورا

والكل سورا ايجاب وغيره لكن من امثالهم وليس موضوعا للبعض بخصوص وهو ظاهر فيكون
نقيضه وهو كل مفيدا للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان توارد
القولين على شي واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا للعموم ودلالة احدهما على جزئي معين
وهذا الدليل بعينه دال على ان لفظ جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة
اذ قولنا في الدار رجل يناقض ما في الدار رجل والاول غير دال على العموم وفاقا فيكون
قولنا لا رجل
الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي احتج
السيد المرتضى رحمه الله على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال
في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم وبانه يحسن من السامع ان يستفهم
من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ بل هو العموم او غيره وذلك يمنع
من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر فهمه فطلبه
للفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المصنف قدس الله روحه عن ذلك بالمعارضة والنقض
اما الاول فان كل واحد واحد من الصيغ المدعي كونها للعموم يصح ان يستثنى
اي فرد شئنا من الافراد التي يصدق عليه اتفاقا والاستثنا عبارة عن اخراج ما لو
لاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع من
دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا فيكون اعم منهما ولا دلالة
للعام على الخاص والاستفهام غير دال على الاشتراك لانه قد يراد لتحقيق ارادة حقيقة
اللفظ دون المجاز مع انتفاء الاشتراك ولهذا يجاب باعادة اللفظ كما لو قال
ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم ضربت القاضي ولو كان الاستفهام
لا يحسن الا عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام
المحتملة اذ القايل بكون اللفظ موضوعا للعموم والخصوص لم يقل انه مختص لمرتبة
من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد العموم او الخصوص
فان قيل الخصوص سال عن كل واحدة من المراتب وذلك باطل بالاتفاق قال قدس الله
روحه البحث الثالث مسايل اختلف فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس ليس للعموم
خلافا للجبائي لعدم دلالة الالف واللام [illegible] وعدم تاكيده بالجمع وعدم
وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده كما في

قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا أقول اختلفوا في الواحد المعرف بلام الجنس
كالانسان والدرهم هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة من
الفقها وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا انه لو
كان للعموم لم يجز ان يقال اكلت الخبز وشربت الما والتالي بط اتفاقا فكذا المقدم
والملازمة ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان المجوز وهو استعمال اللفظ
في غير موضوعه لعلاقة حاصل وهو الخصوص مع عطف قرينة دالة عليه كما في هذا
القول فان عدم تمكن القايل من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والا
نهار والعيون معلوم لكل عاقل وذلك قرينة يمنع من فهم ارادة العموم الثاني
انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع والتالي بط فانه لا يقال جاءني الفقير اجمعهم
ولا رايت العالم انفسهم فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم
لجاز وصفه بالجمع والتالي بط فانه لا يحسن ان يقال جاءني الفقير الفضلاء العقلاء
واعترض ايضا باحتمال استناد عدم جواز تاكيده ووصفه بما يدل على الجميع الى عدم
تطابق الصيغ وهو شرط في التاكيد والوصف وفيه نظر فان التاكيد والوصف
يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجل بالعلما لم يجز ان يقال جا العلما
الفضلاء الفاضل ولو سمينا جماعة من الناس بالعالم قيل جا العالم الفاضلون
ولم يجز ان يقال جا العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار السود وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا فاستثنى منه والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان
هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال اهلك الناس الفرس السود
والى رايت الحسان والطعام الطيبة وكذا لا يقال رايت الرجل الا المومنين
ولان الخسر لزم جميع افراد الانسان الا المومنين جاز الاستثنا المذكور
قال قدس الله روحه ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا لبعض لصدق جاءني رجال
ثلاثة واربعة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلاثة للفرق لغة بين صيغة
الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الاخر ولاختلافهما في الضماير
احتج القاضي وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون قال

كانه

كان لا نحوه ويقال ان الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو
الحاكم والمحكوم والمتحاكم والاتباع لموسى وهارون وفرعون وحجب الاخوين ثبت
من السنة ولا مانع في الاية منه وفي الحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة اقول
ذهب ابو علي الجبائي الى ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون
وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي بط فالمقدم
مثله والملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بيان
بطلان التالي فلانه يصح اتفاقا ان يقال جاءني رجال ثلثة واربعة وخمسة
وهكذا وانما قلنا انه يصح تقسيم رجال الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب
الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلاثة واربعة او خمسة ومورد التقسيم
مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر اما الاول فللمنع
من مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك لان النعت انما
يقصد في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت
في الشمول وعدمه لما افاد تخصيصا واما الثاني فلان انه تقسيم بل ترديد ولا
يجب اشتراك معنى الجزء المردد بينهما كما في قولنا هذا الشخص اما انسان او
فرس وهذا العدد اما زوج او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا
في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغ الموضوعة للجمع كرجال ونحوها فذهب
المحققون الى انه ثلاثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو
منقول عن ابن عباس واختاره فخر الدين وقال مالك وداود والقاضي
ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن
زيد بن ثابت واختار المص طاب ثراه الاول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا
بين الجمع والتثنية فقالوا في الجمع رجال وفعلوا وفي التثنية رجلان وفعلا
ولو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على
المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بحيث يقال الرجلان العلما والزيدان الفاضلون
وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة ظاهرة ولانه لو كان
لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بينهما تنافت فيقال الرجلان قاموا

بينه

والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم اشتراط صيغة الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع على التثنية
فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين اختصاص صيغة الجمع لما زاد على الاثنين وعدم صلاحية
صيغة التثنية لذلك مع اشتراكهما وصدقهما على الاثنين واما الثاني والثالث فقد حمل
عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمير تابع للفظ دون المعنى
وفيه نظر نعم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء والميم في حكمهم
عائد الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا باياتنا انا معكم
مستمعون والكاف والميم في معكم عائد الى موسى وهارون فاتى بضمير الجمع في التثنية
ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على الاثنين لما صدق عليهما ضميره الثالث قوله تعالى فان
كان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يحصل باخوين اجماعا فلولا تناول الاخوة
للاخوين لما كان كذلك الرابع قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب ان الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وهنا قد اضيف الى
الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهو المحكوم له فكانوا ثلاثة والهاء والميم عائد
اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله معكم عائد الى موسى وهارون
وفرعون وهم ثلاثة وعن الثالث ان حجب الاخوين مستفاد من السنة لا من الاية
المذكورة وهي غير نافية منه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين الا يكون الاخوان
حاجبين وعن الرابع ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع فيما
يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو الموضوع لغة للاجتماع المحقق في الاثنين فصاعدا
لا في اللفظ المسمى بالجمع لغة كرجال مثلا قال قدس الله روحه ومنها مثل
لا يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء
اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والجواب ان النفي
فرع الاثبات فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا مع تساويهما
من كل الوجوه كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين
باعتبار تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه في
الاثبات للعموم والا لصدق التساوي على الشيئين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما

منها وقيل

منها وقيل بالمنع والا لم يصدق سلبه لان الذوات مختلفة والاقرب البناء على الوضع اقول
اختلفوا في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر
منهم الشافعي الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنع ابو حنيفة و
الغزالي وفخر الدين والكل صاحب [illegible] وفائدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي من المسلم
فعند الشافعي لا يتحقق ولا تساويا المسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج
الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا
فالمساواة المنفية اما ان يحمل على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة والثاني
باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي العموم لان
المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الخصوم بان نفي المساواة قابل للقسمة
الى نفيها من كل وجه ونفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما اعم منهما
فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان
النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى
انه اذا صدق على شيئين انهما متساويان اقتضى تساويهما من كل الوجوه كان نفي
الاستواء نفيا للعموم فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه
يكفي في صدق التساوي على الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبا عاما لان
نقيض الجزئي كلي وقد قال العزيت الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم
والا لكفى في صدق المساواة على الشيئين تساويهما من وجه ما وهو باطل والا لصدق
على كل مفهومين حتى النقيضين انهما متساويان لان كل مفهومين لا بد وان يتساويا
في كونهما معلومين وفي سلب ما عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة
عن اي مفهومين فرضا والتالي باطل للاية المذكورة ونظائرها كقوله تعالى لا يستوي
منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل لا يستوي القاعدون من المؤمنين قل لا يستوي
الخبيث والطيب وفيه نظر لمنع الملازمة لانه يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها
على الشيئين باعتبار تساويهما في امر لجواز اشتراط صدقها عليهما تساويهما ولو بينهما
في امور متعددة ظاهرة يمكن اشتراكهما فيها واما التزييف الاول فنمنع من اشتراط
صدق المساواة على الشيئين تساويهما من كل وجه والا لما صدقت المساواة على الشيئين

مطلقا لان كل شيئين لا بد وان تميز احدهما عن الآخر ويخالفه بامورما تعينه وتخصه
والا لكانا واحدا فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين
مطلقا وهو باطل والا لم يبق لذكر ما سلب عنهما المساواة في الآيات المذكورة فايدة
وح يكفي في صدق المساواة عليهما تساويهما في امرما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه
ما تقدم ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل
الاكتفا فيه لتساوي في امرما ولم يكن ما به حقيقة التساوي مضبوطا بحسب اللغة و
الشرع في ذلك على الوجهين ويمكن الاستدلال على الاكتفا في صدق المساواة على الشيئين بالتساوي
في امرما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان كذلك صدق انهما
متساويان مطلقا لان صدق المقيد موجب لصدق المطلق وفيه نظر فان صدق
المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت اما في جانب النفي فلا وهنا
كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في اللغة الفلاني انه لا تفاوت بينهما فيه
وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر قال قدس الله روحه ومنها الخطاب
المصدر بالنبي عم مثل يا ايها النبي ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع للخاص
له ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على امر
العوام بتصدير الكبير والجواب اذا عرف ارادة امر الجميع صح ذلك قضاء للعرف
اقول الخطاب المصدر بالرسول صلى الله عليه وآله مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها
المزمل قم الليل لا يعم امته عليه السلام الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا
لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما فانهم ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة
الا ما دل الدليل فيه على الفرق لنا انه خطاب مخصوص بواحد معين بحسب الوضع
فلا يكون متناولا لغيره ولهذا لو قال السيد لبعض عبيده خطابا يختص بذلك العبد
لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور به ولا يحسن ذم ذلك العبد
لعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغير ذلك من انواع الخطاب وكيف لا يكون
كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من الجايز كون
المامور به مصلحة للنبي ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر به متناولا لغيره
لكان اخراج ذلك الغير من حكم الخطاب تخصيصا لانه يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب

اتق الله

ابي

اي الغير الامة

ولا معنى

و رجع العمد

ولا معنى للتخصيص الا هذا والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم ثم الحق الذين هو لا يمنع الخلاف في ذلك
ان زعموا ان ذلك اي ثبوت الخطاب المذكور للامة مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة
وان زعموا انه مستفاد من دليل آخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وربما
جرى مجراه فهو خروج عن هذه المسألة لان الحكم ح لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب
المصدر بالنبي عم بل بالدليل الآخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان
العادة قاضية بان كل من كان متقدما على قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر
السلطان الامير بالركوب الى مناجزة العدو فهم اهل اللغة امره لاتباعه وكذا عند
الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية واخذ البلد الفلاني والجواب المنع من
كون امر المقدم امرا لاتباعه ولهذا يصح ان يقال لغة وعرفا امر المقدم ولم يامر
اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف انه لا يامر الاتباع لم يحنث بامر المتبوع اجماعا
وما ذكره انما فهم للقراين وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بانضمام الاتباع ولهذا
لو امره بالاحتياج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له استحم فلا
او تغشم او تصدق عليه وكلم طالب ثراه قال ان عرف ارادة امر الجميع في امر
المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه
اللغوي والكلام انما هو في هذا قال قدس الله روحه ومنها اللفظ الموضوع
لخطاب الذكور مع شموله الاناث لو اردت لا يتناول لطلاقة الاناث نحو
المسلمين وفعلوا او قيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للتذكير احتجوا بتغليب
اهل اللغة على تغليب التذكير لو اجتمعا والجواب يبني على النزاع اقول اللفظ
اما ان يكون مختصا بالذكور كرجال او بالاناث كنساء والاتفاق واقع على عدم
تناول احدهما الآخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا
تانيث كلفظ من او يظهر والاول متناول لهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني
كالمسلمين وفعلوا والمسلمات وفعلن فالمؤنث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا
في عكسه والحق انه كذلك بدليل ان الجمع تكرير الواحد فالمسلمون وفعلوا تكرير مسلم
وفعل ولما لم يكن الثاني متناولا للاناث كان الاول كذلك والا لم يكن تكريرا له ولان
هذه الصيغة اما ان يكون موضوعه للذكور خاصة او للاناث خاصة او لهما جميعا او

للفظ المشترك بينها او لابنى من هذه الاقسام والعضيحال اتفاقا وكذا الثاني والثالث بط لانه
ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن الاناث وهو بط اتفاقا
وان كان على البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل والرابع بط ولا حاجة استعماله
في المونث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده وهو متفق على بطلانه ولانه
يلزم المط وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة العام على الخاص
منه الا قل وهو المط ولقوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا
فروجهم وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله ان
المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات احتج المخالف بنص اهل اللغة على تغليب
التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ المذكر وارادة
الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب ان ذلك ليس محل النزاع اذ مرادهم
اهل اللغة انه اراد سر بكان يعبر عن المجموع بلفظ واحد وجب اتيانه بصيغة
التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا ان
الصيغة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا قال قدس الله روحه ومنها المقتضى
لا عموم له ويراد به ما لا يتم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه
مثل حرمت عليكم الميتة وجوه الانتفاعات متعددة ولا يمكن اضمار الجميع لما فيه من
زيادة المخالفة للاصل الدالة على نفي الاضمار وبعارض بان اضمار البعض ليس
اولى فاما ان يضمر الجميع او لا يضمر شي والثاني بط قطعا فتعين الاول اقول اللفظ
اذا لم يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شي وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم
الكلام باضمار ايها كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم
له مثاله قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شي اذ التحريم
ما وضع لا فعال المكلفين لا لنفس الاعيان ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما
فيقول لا يجوز اضمار جميع تلك الامور لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل بل يكتفى
باضمار واحد منها للضرورة التي هي عدم استقامة الكلام من دونه والامر المقدر
في اضمار ما زاد على الواحد فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى
من بعض غيره لاستقامة الكلام باضمار ايها كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شي

وهو بط او يضمر واحد فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المط والجواب انما يلزم
الترجيح من غير مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا لغيره في القرب الى
الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد واحد من الابعاض على البدل
او معينا اقرب من باقي الامور المحتملة اضمارها الى الحقيقة فلا قال قدس الله روحه
ومنها مثل لا اكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي
حقيقة الاكل بالنسبة الى كل المفعولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي
الماهية من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب المراد نفي الافراد المطابقة
للماهية اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعوله كقوله والله لا اكل هل هو عام
في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية و
القاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى بحلفه الفما
كولا معينا هل يقبل بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا الحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل
بالنسبة الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم فيه نفي
الاكل بالنسبة الى كل ماكول لان الحقيقة انما ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل
شي والا لثبت في شي ومنها عند ثبوتها فيه واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية
الاكل بالنسبة الى كل الماكولات تحقق العموم وقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم
وايضا فلا نزاع واقع على انه لو قال والله لا اكلا لا صح منه التخصيص فيكون
بدون قوله اكلا كذلك لان الا نفظ الفعل وهو الاكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره
احتج ابو حنيفة بان المنفي من قوله لا اكل انما هو حقيقة الاكل من حيث هي هي ومجردة
عن قيد الوحدة والتعدد فلا تقبل التخصيص لانه لا يتصور الا مع التكثر والتعدد
والجواب لا نم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك
لم يحنث بالمقيد لكونه غير المحلوف عليه وهو بط اتفاقا بل المنفي مجموع الافراد
المطابقة لتلك الماهية الكلية وهي متعددة قابل للتخصيص هكذا قيل وفيه نظر فان
المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للتقييد وهو موجود في الخارج
في ضمن جزئياته فالاتي بالمقيد يكون اتيا به فيحنث قال قدس الله روحه ومنها
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على العموم كقوله عليه السلام لابن

غيلان امسك اربعا وفارق سايرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وفيه نظر لاحتمال علمه بالحال اقول نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سايرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن دفعة واحدة او على التعاقب واعترض الامام في المحصول باحتمال علمه عم خصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعدم فايدته ح قال قدس الله روحه ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم كالدلالة على الجمع الصادق في العام والخاص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق بردهن الخاص بالرجعية اقول اختلف في المعطوف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فنفيه الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص منه كما في قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في المطلقة لانه جمع معرف باللام اذ قد تقدم بيان كونه للعموم وقوله وبعولتهن احق بردهن فانه خاص لانه انما يثبت للرجعية دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في ذلك ولو سلم كان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لولاه لثبت هذا الحكم قال قدس الله روحه ومنها الخطاب بالضمير الدال على المخاطبة مثل يا ايها الناس خاص بالموجودين في عصره عم وانما يثبت ولمن بعدهم بالاجماع فانه معلوم ضرورة بالضرورة من دينه عم خطاب المعدوم اقول اختلف في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصره عم او يتناول من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابي حنيفة والمعتزلة الى الاول وانه لا يتناول من وجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة وطايفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا ايها الناس خطاب الشارع على ما تقدم

ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لانه حال العدم ليس شيئا فضلا عن كونه انسانا وانه مؤمن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عم بعثت الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق لتقرير الشريعة التي اتى بها من عند الله ليستعبد الله بها كل مكلف موجود في زمانه عم ومن ياتي بعده الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس والاحمر والاسود لا يصدق على المعدوم ولا يلزم من انتفا خطابه للمعدوم عدم تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرايط التكليف فيهم قال قدس الله روحه ومنها قول الصحابي نهى النبي عليه السلم عن الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى بالشاهد واليمين وكذا قضى بالشفعة للجار لاحتمال الحكاية عن قضا خاص او لجار خاص وكذا قوله كان يجمع بين الصلاتين في السفر لان لفظ كان يدل على تقدم الفعل اما دوامه فلا وقيل تفيد العموم لان المتعارف من قولنا كان فلان يصلي بالليل وقوله صلى عم بعد الشفق لا يدل على بعدية الشفقين الاحمر والابيض لان المشترك لا يحمل على معانيه وقوله صلى عم في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة واحدة فان كانت فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو عام بتقسيمه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي اقول هذه مسايل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن بيع الغرر لا يفيد العموم بمعنى انه لا يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي النبي صلى الله عليه واله لا في الحكاية وهي قول الصحابي والنهي الذي رواه الصحابي يحتمل ان يكون خاصا لصورة واحدة ويحتمل ان يكون عاما شاملا لكل الصور وح لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلى الله عليه واله بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه قضى بهما في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضا خاص في حكم مخصوص

بجوز انحصار التخصيص

اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه لجار من قضا لجار مخصوص معروف ويكون اللام للعهد كما تقول الامامية من ثبوت الشفعة للجار المشارك في الطريق او الشرب وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس في جانب الاثبات وبالعكس في جانب النفي لان ثبوت المعهود يستلزم ثبوت الجنس دون عكسه ونفي الجنس مستلزم لنفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظ كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما تكراره فلا وقال اخرون يفيد العموم من حيث العرف فانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد ولقبح اذا كان قد فعل ذلك مرة ولعله الثالثة اذا قال الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله بعد الشفق فلفظ الشفق مقول على الحمرة والبياض لاشتراكه ولا يجوز حمل ذلك على كونه صلى بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى النبي صلى الله عليه وآله في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة مقول يحتمل لكل من الفريضة والنافلة على السوية فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها واحدة فهي كما فيه في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك الصلوة فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثاني منتف عنه وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والمتمسك بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان كان لانه لا يدل الا على انتفا الحكم من غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم

المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان المصنف طاب ثراه اختار فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ العام عليه على سبيل المجاز قال قدس الله روحه الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول التخصيص اخراج بعض ما تناوله الخطاب وحد المرتضى اخراج بعض ما صح ان يتناوله وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الازمان وقد ينعكس باعتبار ما فات التخصيص انما يصح في الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقص كما في مفهوم الموافقة كقتل الوالد اذا ارتد ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء ولا كذب ويصح التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة وجوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء كثرة تقرب اكثر كل الثمان وقد اكل واحدة او ثلاثة من الفقهاء احتجوا بانه مستعمل في غير موضوعه ولا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية اقول لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المصنف طاب ثراه هنا بما عرفه به ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه الا انه حذف لفظ عنه للشعور بمعناها والمراد ما تناوله الخطاب بحسب وضعه او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب والا لكان المخرج مرادا غير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السيد المرتضى رحمه الله والواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج ما صح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الذي صح واقعا او لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على

سبيل الاشتراك والتخصيص العموم بتاك المتبتضي اراده المخاطب فيه الموثرة في ايقاع ذلك
الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز على من اقام الدلالة على كون العام
مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وضعه سواكان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا
والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص من حيث ان النسخ تخصيص بحكم
بزمان معين بطريق خاص فهو نوع من التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ
يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا تعتبر ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم
من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص لا يصح لطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ
والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواكان ذلك الدليل لفظا او غيره فاذن
كل منهما اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا جنسية وهو اعني التخصيص
جنس تحته الاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها من المخصصات المنفصلة عقلية كانت
او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب والفعل المخاطب به فان كان عاما صح دخول
التخصيص فانه كما عرفت اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وانما يتصور ذلك
اذا كان ما تناوله ذا كثرة وابعاض وان كان متكثرا وكثر احدهما جاز دخول التخصيص
فيه فالاول مثل ايقظهم كل مكلف هذه السنة فتخصص بقوله لا يصم منكم مريض ولا
مسافر وبقوله لا يصم احد منكم يوم النحر ولا يوم الاضحى والثاني مثل ليصم كل مكلف
هذا اليوم الا المريض والمسافر ومثل ليصم زيد هذه السنة الا العيدين والدال على الكثرة
اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى وهو تلك العلة الشرعية وفي جواز
تخصيصها خلاف ياتي ذكره في القياس ومفهوم الموافقة كدلالة تحريم التافيف على
تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه اذا لم يعد بالنقض على اللفظ
مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الاجير اذا زنت ومفهوم المخالفة فانه دال
على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كما لو دل دليل على ثبوت
ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام بمعنى انه يكون
كل المراد من لفظ العام او انه اريد بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة
العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون في الامر فالاول مثل قوله تعالى الله خالق
كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو يتناول كل شيء وليس مخلوقا ولا مقدورا فالمراد

بكل شيء بعض الاشياء وهو ماعدا الله تعالى والثاني مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين والمراد منه
ما عدا اهل الذمة في الخبر قوم الكذب وفي الامر قوم البدا واجيب بانه لا ايهام
مع تقدم احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل على وقوعه ويجوز تخصيص العام
حتى لا يبقى منه الا واحد واحتج في الفاظ المجاز او الاستفهام دفا قا كقوله من دخل
داري فله درهم ومن عندك ويريد بهما شخصا واحدا وتخيرها من الفاظ العموم
خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل فقال لا يجوز في صيغ الجمع بنا اقل
من ثلاثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد وهو منقول عن القفال ابو الحسين البصري
مطلقا واوجب بقاء كثرة تقرب من مدلول اللفظ العام وان لم تكن تلك الكثرة محدودة
الا ان يستعمل في حق الواحد تعظيما واختاره محققو المتاخرين بدليل استقباحهم
قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل واحدة او ثلاثة او لا عبيد من الف احتج
من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال اللفظ العام في غير موضوعه
وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين من افراده اولى
به من غيره فهنا فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي
الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره في اطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع
وفيه نظر فان علم جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا
من موضوع اللفظ وهذا المعنى ثابت في كل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام
عليه جائزا والاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته من اللفظ
لكونه لازما للموضوع وللاكثر بخلاف الاكثر فانه لا زم للموضوع خاصة
على ان الاولوية انما يفيد رجحان الاولى عند التعارض لا المنع مما ليس باولى
عند خلوه عن التعارض كما ان اطلاق اللفظ على الحقيقة اولى من اطلاقه
على المجاز ولا ينفي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال قدس الله روحه البحث
الثاني العام المخصوص بالمتصل ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض والا لم يفد
المتصل شيئا فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض
حقيقة ولان انضمام غير المستقل لو افاد التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما

المخصوص بالمتصل العقلي او اللفظي فانه مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص
ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل لان كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه
حجة في الآخر والا لزم الدور او الترجيح من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص
ثابت والمعارض وهو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح لمانعته فان رفع الحكم
من محل التخصيص بجامع بنوته في صورة النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بانه خرج
من حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب المنع من عدم الاولوية فان
الكل اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء
البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز
احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده
فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يستلزم الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم
الظن **اقول** اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فقال
الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل ابو الحسين البصري
فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون انضمامه الى
العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل اي
بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو
اختيار فخر الدين والمصنف طاب ثراه هنا والدليل على الاول ان اللفظ العام
حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص ولانه
لو كان كذلك لما بقي شيء يخرجه المخصص اي يخرجه عن مدلول اللفظ العام
فلا يكون تخصيصا هذا خلف بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص يخرج مدلوله عنه
وح يكون حقيقة لانه مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام
ومن المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام اللفظ الذي
لا يستقل بالدلالة على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان
قولنا مسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف
واللام في الثاني والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من
عدم كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة بحسب ارادة اللافظ بل الواجب ذلك

دلا

لدلالة المخصص عليه لان المخصص حينئذ يبين اخراج بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه
لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من يزعم انه مجاز لا يدعي ان العلة
فيه ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد عليه النقض بمثل مسلمون
والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المعترف به حقيقته اعني
الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصوص بالمنفصل مجازا بانه لفظ موضوع للعموم
وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك بالعام
المخصوص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول
العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا
وفصل آخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل
وقال آخرون ان خص بمجمل كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم او المراد
بهم البعض لم يبق حجة ما لم يتبين ذلك المجمل والا كان حجة مطلقا وهو
اختيار فخر الدين والمصنف واحتجا عليه بوجهين الاول ان اللفظ العام متناول
لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا على
كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم
الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى
الآخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع لان كونه حجة في المجموع
يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور
وح لا يلزم من كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في محله وفيه
نظر فان دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع
للاستغراق لم يرد منه الاستغراق فكيف يبقى دالا عليه ودلالته على
كل واحد من الافراد انما يكون ثابتة على تقدير ان يراد به الاستغراق
اما على تقدير عدم ارادته فلا بل يكون منتفيا ولا المراد اللافظ وهو غير
معلوم قبل بيانه وقوله كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف
على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان دلالة لفظ العام على كل واحد
من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة لكونه موضوعا له ودلالته

التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه حجة في المجموع يتوقف
على كونه حجة في الافراد ممنوع لما ذكرنا . نعم كونه حجة في المجموع مستلزم لكونه
حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف عليه واعلم ان المحل الذي خص
به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه و
من وجه آخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرنا من المثال والثاني
كقوله اقتلوا المشركين الا بعض اليهود والمراد منه غير معلوم بعض اليهود فانه
يكون حجة في قتل من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وهو غير حجة في قتل
اليهود الى ان يثبت ذلك البعض ب ان المقتضي لثبوت الحكم
في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح للمعارضة فوجب
القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتضي
لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما
ان المعارض لا يصلح للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص
وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل
التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني فظاهر وفيه نظر لمنع
وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد اذا اريد به
موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابو ابان بان العام
المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقته
لان فيه ابطالا للمخصص وخروجه عن كونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره
وليس بعض المحامل اولى من بعض فيصير مجملا فلا يكون حجة ج واجيب
بالمنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل التخصيص اولى من غيره من المحامل
لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد مما غايره عنها وفيه نظر تعلم ولان
الاصل بقاء حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ
عام وجب استقصاء البحث في طلب مخصصه فان وجد عمل بمقتضيه والا عمل
بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء وتبعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر
العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد

طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا
فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في
الحقيقة والمجاز بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت
الحكم لمحل التخصيص وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره وهو مقصود اللافظ
وبتقدير وجود المجاز قد يكون الحقيقة مرادة فتحصل مفسدتان احدهما
ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن المجاز وهو المراد احتج
ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن
حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك
العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل قال قدس الله روحه
البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا وما شا
كلها وانما يتحقق الاخراج مع وجوب الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد
فكذا في غيرها دفعا للاشتراك وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه
لو كان الاخراج ممتنعا فيه لكان اما من اللفظ وهو باطل والا لكان مشتركا
او من المعنى وهو باطل والا لجاز استثناء كل شيء من كل شيء لتفرد معنى يشترك
فيه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ الا ان تكون تجارة عن تراض الا
ابليس الا قيلا سلاما سلاما لا يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا اختلاف
فيه ويشترط فيه الاتصال عادة والا لم يستقر شيء من الايقاعات وقول
ابن عباس محمول على اقتران النية وجواز تاخير اللفظ ظاهرا اقول لما بحث
عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث عن المتصل على
البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناه من دون
انضمامه اليه وقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه
ومباحثه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او اقسامه او شرائطه
او احكامه اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده

بالمخصصات المنفصلة مثل قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء
وزيد جاهل ورأيت القوم وزيد لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست
باستثناء وفي عكسه بإيجاد الاستثناء ومثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس
بذي صيغ بل صيغة واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول
وقيل انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل
به بحرف الا واخواتها واعترض بان الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلول
عليه باللفظ والمصطلح ثم عرفه بانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بالا
او ما سواها فالاول وهو اخراج بعض ما يتناوله اللفظ جنس للمخصصات
كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا او ما ساواها فصل يتميز به الاستثناء عما عداه
والمراد بما يتناوله اللفظ فعلا لا صلاحية والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوزوا
الاستثناء من الجمع المنكر فلا يقال رأيت رجالا الا زيدا لعدم تناول
لفظة رجال له فعلا ولانه في الاعداد اخراج ما لولاه لوجب دخوله اتفاقا
فيجب كونه في غيرها كذلك والا كان مشتركا وهو خلاف الاصل واما اقسامه
فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى فيه من جنس المستثنى منه كقوله علي عشرة
دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم
الا ثوبا وهو اعني الاستثناء حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل
على الاصح لانتفاء الاخراج عنه الموجب لانتفاء حقيقة الاستثناء اذ لو كان
الاخراج متحققا لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ
الدراهم مثلا لا يتناول الثياب وغيرها والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والا
شتراك خلاف الاصل لما تقدم وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثناء منفصلا وهو
خلاف المقدر واذا لم يكن منتفيا والا لما امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا
لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك بين معناه وبين معنى المستثنى منه ليصح الا
ستثناء متحققا الاخراج منه لجاز استثناء كل شيء من كل شيء اذ كل مفهومين لا بد وان
يشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه لما كان التالي باطلا اتفاقا من
اهل اللسان كان المقدم مثله احتج المخالف بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس في القرآن

العزيز

العزيز في عدة آيات فيكون حقيقة فيه اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطأ استثنى الخطأ من القتل وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة وليس منهم بدليل قوله تعالى الا ابليس
كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق من نور وقوله تعالى ولا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض والتجارة عن تراض
ليست من جنس الباطل وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما
سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثناء في الآيات المذكورة من غير الجنس اما
الاولى فليست الا فيها بمعنى الاستثناء بل بمعنى لكن او يقال وما كان لمؤمن ان
يقتل مؤمنا الا خطأ بان يغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان
يكون مخالطا للكفار فيظن انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا
وهذا التأويل منقول عن السيد المرتضى رحمه الله واما الآية الثانية فلا
نسلم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن غير مناف لذلك لما نقل
عن ابن عباس وغيره من المفسرين انه كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن
وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة من نور لا يمنع من الاشتراك في
الملكية سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان الاستثناء من غير الجنس لذلك لانه
مشارك للملائكة في الامر بالسجود فاستثناه من المأمورين به فكأنه قال فسجد
المأمورون بالسجود الا ابليس واما الآية الثالثة فقد نص النحاة على ان الا
ليست للاستثناء بل بمعنى لكن عند البصريين وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب
عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة كيف وهو يوجد في
كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط
في الاستثناء مطلقا الاتصال عادة ان لا يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثناء ما يعد
فاصلا بينهما في العادة وفائدة التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل
بينهما فاصلا في الحقيقة ولا يعد في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس
وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في صحة الاستثناء اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل

ولا يتجوز الحنث في اصلا

عن ابن عباس صحة الاستثناء المنفصل ولو جاز الاستثنا بعد مدة لم يستقر شيء من الايقاعات
كالطلاق والعتاق وغيرهما وان لا يحنث الحانث في الايمان فيها اصلا والجواز
ورود الاستثناء عليه فيتغير حكمه والجواب عن الروايات ان صحت وكان والحجة في
ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثنا منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه
توفيقا بينه وبين ما ذكرنا من الدليل **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في
احكام الاستثنا لا يجوز الاستثنا المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من
قال له علي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل
باطل بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع قوله الا عبادك منهم المخلصين واحتج بان الاصل بطلان الاستثنا
خرج عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى و
المستثنى منه كاللفظ الواحد **اقول** لما فرغ من ذكر الاستثنا واقسامه وشرائطه
شرع في ذكر احكامه وهي مسايل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثنا المستوعب كقوله
له علي عشرة الا عشرة وهل يجوز استثناء المساوي لما بقي بعد الاستثنا او الاكثر منع
القاضي ابو بكر والحنابلة منهما ومنع الجواز على الاقل وقوم على المنع من
جواز استثنا الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما وهو المختار لنا اجماع
الفقهاء على انه من قال له علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا واحد ولولا صحة
استثنا الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنى من العباد
تارة الغاوين وتارة المخلصين مع انحصار العباد فيهما فيستثنى الاكثر
فانهم فان تساويا فقد بطل قوله ببطلان استثنا الاكثر لتحققه في احدى
الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار العباد في المخلصين والغاوين والايتان
غير دالة على ذلك لانه ليس كل ما خلف ابليس فعله يكون واقعا سلمنا لكن العقل
دال على ان غير المكلفين من الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون
عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس

منهم فجاز ان يكون بعض الغواة ممن تبع ابليس كابليس نفسه وجنده لا يتبع في الاية دلالة
على البطلان شيء ثم ما ذهب اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل
من باقي العباد والمخلصين ايضا اكثر لك فيكون المستثنى في الايتين جميعا اقل من الباقي
على انه يحتمل ان يكون الاستثنا من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير
الكلام ان عبادي لا سلطان لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم
سلطانك على العباد كما يقال انا صاحبي ليس لك عليهم ظهير ولا مساعد الا عشيرتك
واحتج القاضي بان قبول الاستثنا خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار لكناه
في استثنا الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله
والاكثر الفرد وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى على اصله
والجواب المنع من كون قبول الاستثنا على خلاف الاصل وكونه انكارا بعد
اقرار ممنوع لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة ولانه قد يكون اقرارا
بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينار وتعليل قبول استثنا الاقل بكونه
في معرض النسيان ممنوع ايضا والا لقبل غيره كما لو قال له علي عشرة تنقص ثلاثة
وانما لم يجعل المصنف طلب تراه عدم شرايط الاستثنا كالاتصال لصدق اسم
الاستثنا على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا
لتحققه وعدم الاستيعاب شرط لصحته والصحة وعدمها من الاحكام على
انه في كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرايط كالاتصال **قال**
قدس روحه والاستثنا من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة
والا لم يتحقق الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله لا
صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي وبان الاستثنا يقتضي دفع الحكم وهو اعم
من الحكم بالاثبات وبان اللفظ يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية
فصرف الاستثنا الى الحكم يقتضي زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي
يقتضي نفي العدم وهو يستلزم الاول لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالامور
الذهنية بالذات وبالخارجية بتوسط الذهنية بالذات والجواب عن الاول
ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح وعن الثالث فلا بد من تقدير لا صلوة

24

لا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاح بولي فيبطل النقض وعن الثاني والثالث انهما
واردان في طرف الاثبات اقول هذه نايبة المسايل التي في احكام الاستثنا ولعلم
ان الاتفاق واقع علي ان الاستثنا من الاثبات نفي واما الخلاف في الاستثنا من
النفي هل للاثبات ام لا فذهب اليه الحنفية وانكره ابو حنيفه احتج الاولون
بان الاستثنا من النفي لو لم يفد الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار
بالتوحيد ولم يتم الاسلام بمن دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى
والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثنا حينئذ يفيد
نفي الالهية عن غير الله تعالى اما ثبوتها له فلا وايضا فان قايلا لو قال لا عالم
في البلد الا زيد يسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة فهم ثبوت العلم
لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل علي
كون الاستثنا من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة
احتج ابو حنيفه بوجوه الاول لو كان الاستثنا من النفي مفيدا للاثبات لثبت
الصلوة بمجرد الطهور والنكاح بمجرد الولي لقوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني
ان الاستثنا يقتضي رفع الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم
للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم المخصوص عن الشيء
قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم عليه
اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص الثالث ان الاستثنا المتعقب
للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون متعلقا بالشيء
نفسه فان كان الاول اقتضي زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات
لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشيء بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات لاحتمال
عدم الحكم عليه بشيء اصلا وان كان الثاني اقتضي رفع العدم وهو يستلزم الاثبات
لكن الاول اولي لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور
الذهنية بغير واسطة عند الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية علي
ما تقدم والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح

فلا يبعد

فلا يبعد استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا
نكاح بولي وحينئذ يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان كون
الطهور شرطا للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم المشروط ولا يلزم ان يوجد
بوجوده وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان
الاستثنا من الاثبات انما يخرج المستثنى من الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم
للحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه وكذلك تعلق الاستثنا بالحكم بالاثبات اولي من
تعلقه بنفس الاثبات بعين ما ذكرتموه وهو لا يستلزم النفي وجوابكم عن هذا
جوابنا عن حجتكم اعترض المصنف رحمه الله على هذا بان نفي الحكم بالاثبات يستلزم
البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم
بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون العدم
هو الاصل في جميع صور الاستثنا من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل
كما لو قال القيتها باقوتي الا زيدا قال قدس الله روحه اختلف في تقدير
الاستثناء فقيل المراد بالمستثنى منه الباقي وحرف الاستثناء دليل عليه ويضعف
بانتفاء الاخراج منه حينئذ وقيل المستثنى والمستثنى منه عبارة عن الباقي فلا يضعف
حينئذ فرق ما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى منه معناه ثم اخرج بالاستثنا بعضه
واسند بعد الاخراج اقول اختلفوا في تقدير الدلالة في الاستثنا فقال الاكثرون
المراد بالمستثنى منه كالعشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثنا وهو سبعة وحرف
الاستثنا كالا في الاستثناء قرينة دالة عليه كما لو خص بغير الاستثناء وقال القاضي
عشرة الا ثلثة عبارة عن سبعة فكان للسبعة لفظان احدهما مفرد وهو سبعة والثاني
مركب وهو عشرة الا ثلثة واستضعف المصنف رحمه الله القولين جميعا بان الاخراج
على تقديرهما لا يكون محققا فلا يتحقق الاستثنا هذا خلف وايضا يلزم المجاز
في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة وفي لفظ الاستثناء الموضوع للاخراج حيث
استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق ما اختاره المصنف رحمه الله وهو ان
المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثنا منها ثلثة والاسناد بعد الاخراج
لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد تقدم البحث

في ذلك مستقصي **قال** قدس الله روحه واذا تعدد الاستثنا رجع الجميع الي المستثنى منه
العطف او مساوات الثاني او زيادته والا رجع الثاني الي متلوه لا الي
المجموع ولا الي المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح العود الي الابعد
مع الصلاحية الي ما هو اقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثنا خاصة وقد يكون
في المستثنى منه وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد وعدمه اربعة تعددهما
واتحادهما وتعدد الاستثنا خاصة وتعدد المستثنى منه خاصة والمصنف طاب ثراه
اكتفى بذكر الاخير اذ يعلم منها حكم الباقي والاول اذا تعدد الاستثنا فاما
ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا
راجعين الي المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سوا تكرر
حرف الاستثنا كقوله له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين ~~او لا كقوله عشرة الا ثلثة~~
والا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني فاما ان لا يمكن عود
الثاني الي الاول اما لكونه مساويا كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة او لزيادة الثاني
على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الي المستثنى منه كالعشرة
في هذا المثال دفعا للمحذور المذكور واما ان يمكن عوده الي المستثنى الاول
كقوله عشرة الا ثلثة الا واحدا فيجب رجوع الثاني اعني المستثنى ثانيا هو الواحد
الي متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الي مجموع
المستثنى منه والمستثنى الاول او الي المستثنى منه خاصة او لا الي شي منها والتالي
باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول
فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فلو رجع الثاني
اليهما معا لكان مثبتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى
من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى اولا اقرب
من الاصل المستثنى منه فلو عاد الي الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد علي
الاقرب وهو باطل بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه اخراج الكلام
الي الهذر **قال** قدس الله روحه واذا تعقب الجمل فمذهب الشافعي عوده الي
الجميع قياسا علي الشرط وعلي قوله خمسه وخمسة الا ستة ولا قتضا العطف التسوية

وقال ابو حنيفة الي الاخيرة لانه خلاف الاصل فيصار اليه لدفع محذور الهذرية فيما
يرفع الضرورة وهو الواحد واختصت الاخيرة للقرب ولانه رجع الي الاخيرة فالا
مطلقا في الاستثنا فكذا في غيره دفعا للاشتراك والمجاز ولان الظاهر انه
لم ينتقل عن الاول الا بعد استيفا غرضه وقال السيد المرتضى رحمه الله بالاشتراك
لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام ولصحة حمل كل
الجمل وبعضها في الحال والظرفين فكذا في الاستثنا وقال ابو الحسين ان ظهر
الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحد القضية كالقذف او لا كما
كقوله الطعم ربيعة والعلماء المتها او اسما وحكما ويتحدا نوعا مثل اطعم ربيعة
واكرم مضر الا الطوال او لعدهما وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم
مضر واطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثنا يرجع الي الاخيرة
فان تعلقت احديهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم
ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا
الطوال عاد الي الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة
في النهاية **اقول** هذا هو القسم الثاني وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم
ان الاصوليين اختلفوا في الاستثنا المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها
على بعض بالواو مع صحة عوده الي الجميع والي كل واحد منها فقال الشافعي
يعود الي الجميع وقال ابو حنيفة يعود الي الاخيرة خاصة وقال السيد
المرتضى رحمه الله باشتراكه بين عوده الي الجميع والي البعض فيجب الوقف عنده
اذا لم توجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل اخرون
فقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية
ولا يضمر فيها شي مما في الاولى كان راجعا الي الاخيرة خاصة لان الظاهر
انه لم ينتقل عن الاولى الي الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها
وذكر بان يختلفا نوعا كالخبر الانشا كما في القذف وهو قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين فان الجملة الاولى امر

والثانية نهي والثالثة خبر والنفسه واحدة او لفعه كقوله اكرم ربيعة والطلاهم الا اهل البلد الفلاني وبعدا نوعا وكتلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المامور به في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به الاولى الاطعام وثانيا الاكرام ومختلفا فيهما في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وبالعكس مثل اطعم ربيعة واخلع ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن الاول بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى الاولى فكانا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واختاره فخر الدين والمصنف ثراه وفيه نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود الاستثناء اليهما لما قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم الا الاغنياء وثالثها الحروف انه يظهر كون الواو للاستيناف كان للاخيرة والا كان فيه التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه وكلاهما بمعنى واحد فان قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة الى قوله واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل في الاستعمال الحقيقة فاذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا لزم الاشتراك او المجاز المخالف للاصل الثالث مقتضى العطف تسوية المعطوف والمعطوف عليه فيصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رأيت غلمان الكوفة وغلمان البصرة وبين قوله رأيت غلمان المصرين ولما كان الاستثناء من الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص

بأحدهما فكذا ما هو مساويه واجيب عن الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه يتعلق بالاخيرة خاصة والاتفاق على الحكم ممنوع وبانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز استناد الحكم اليه فلا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسعهم الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام فهو وان تاخر لفظا فهو متقدم معنى بخلاف الاستثناء وفيه نظر فانه انما يكون له صدر الكلام المتعلق به لا مطلق الكلام وحينئذ انما يعلم كونه متقدما على الجميع بمعنى ان لو علم تعلقه بها اجمع فلو استدللنا على تعلقه بها اجمع بتقدمه عليها بمعنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع معنى تعلقه بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء فيها انما رجع الى الجملتين دفعا للمحذور المذكور لاستحالة رجوعه لاحدهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى البعض كما تقدم وعن الثالث انا ندعي عدم الفارق بين الجملة الواحدة وبين عطف بعض اقسامها على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتموه جاز استناد الحكم في الاصل اليه فارق المنع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة وهو غير جائز عند اكثر الادباء واحتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لا شتماله على مخالفة الحكم الاول عملنا به في جملة واحدة صونا للكلام العاقل عن الهذر فيبقى الاصل ثابتا في الجمل سالما عن المعارض وخصصت الاخيرة بتعلق الاستثناء بها لانها اقرب والقرب يوجب الرجحان كما يخص الاقرب بالتعلق في مثل ضرب موسى عيسى لما لم توجد قرينة دالة على الفاعل والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة متفق عليه والخلاف انما هو اختصاصه بها او مشاركة غيرها فيه وبانه اي الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء لما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك اللازم من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها وللمجاز اللازم من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر

وبأن الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عن الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه وفيه نظر اما
الاول فللمنع من كونه على خلاف الاصل فانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المنفي
منه مخالفا للاصل اما على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني
فلان رجوعه الى الاخيرة انما كان لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف
الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما
الموجب للتناقض وعودها الى غيرها ترجيح للبعيد على القريب فتعين رجوعه
الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى من رجوعه الى الاصل من حيث ان
الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى غير موجود
في الجمل المتعددة فيبطل قياسها عليه واما الثالث فممنوع وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن مراد اللافظ بالاستثناء منها الجميع اما على هذا التقدير فلا وذلك
لان تاخر الاستثناء الى اتمام الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه
ادخل في باب البلاغة فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وتصدق على
الفقراء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق عُدّ مستطولا وكلامه ركيكا بخلاف
ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء وجالس الفقراء الا الفساق واحتج
السيد المرتضى رحمه الله على الاشتراك بان الاستثناء قد استعمل فيما يرجع الى
الجميع كما في قوله له خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجع الى الاخيرة كما في
الاستثناء من الاستثناء واستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه
يحسن استفهام المستثني في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض و
ذلك مؤذن بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح عمل كل الجمل وبعضها في الحال
وظرفي الزمان والمكان كما يقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم
الجمعة او في المسجد فكذا في الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة يأتي بعد
تمام الكلام والجواب عن الاول قد بيّنا فيما تقدم ان الاستعمال يكون تارة في
الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات
الثلاث وعن الثاني بانه يحسن الاستفهام عن افراد المتواطي عند اطلاق
لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك وعن الثالث بمنع الحكم

في الاصل

في الاصل وعلى المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا يلزم من مجرد عوده الى الجميع و الى
البعض كونه حقيقة فيهما والاصالة عدم الاشتراك **قال** قدس الله روحه البحث
الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وصيغته ان ويختص بالمحتمل واذا
ويشترك بينه وبين المحقق ومن ومهما واي وايان ومتى وحيثما واني واذما
وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا وقد يتحد الشرط والمشروط
وقد يتعددان او احدهما اما على الجمع او على البدل وحكمه في الرجوع الى الجميع في
الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر ووافق ابو حنيفة و
الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي مثل ان
دخلت اكرمتك والمشروط يحصل عند وجود المؤثر واول زمان وجود الشرط
ان امكن وجوده دفعة والا باخر جزء منه **اقول** الشرط احد المخصصات المتصلة
والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه او في احكامه اما
الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عند
وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف للشيء بالاخفى
منه وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة
الشرط ما يقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة
فانها شرط للعلم القديم عنده ولا تأثير ولا مؤثر هناك وقال صاحب الاحكام
الشرط ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في
السبب وفيه نظر لانتقاضه طردا بجزء الشرط وبجزء ماهية المشروط فانه يلزم
من نفيه نفي المشروط وليس سببا لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل
الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس
سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرطا لمضايفه والمصنف عرفه
بانه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبذاته و
بعليته فان تأثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا
بنفس تأثير المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما يتوقف ذلك
الشيء عليه مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو قولنا

مسعود رح

ما ينتفي المعنى عند انتفائه مفهوم في الشرط والعلة واجزائها واجزاء المشروط ولحد لفظها
بالنسبة الى الآخر وخرج بقولنا مع تقدم عليها المضايف وبقولنا وجعل أثر
لسببه مطلقا خرج الباقي واما الثاني فهي الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة
العربية ان المكسورة المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك
فاجره وتختص بالمحتمل واذا كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة
فاثبتوا وتشترك فيه المحتمل كما قلناه والمحقق مثل واذا رأيت ثم رأيت
نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وما
ولم يذكره المصنف طاب ثراه مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات
تشم ذكرها في العموم وان هي ام الباب لانها حرف وما عداها من ادوات
الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء انما هو الحروف وبدليل انها
تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة
وما لمن لا يعقل خاصة وانما للمكان ومتى للزمان واذا للمحقق مثل آتيك
اذا احمر البسر وجعل المصنف طاب ثراه من استعمالها في جميع صور الشرط وذلك
لانها انما يدخل على المحتمل مثل آتيك ان جاء زيد ولا يدخل على المحقق فلا
يقال آتيك ان طلعت الشمس بل يقال آتيك اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه
انما لم يحسن قول القائل آتيك ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل آتيك اذا طلعت
الشمس لان المراد الظرفية اي آتيك وقت طلوع الشمس لا تعليق المجيء على الطلوع
وان ليس بظرف بل شرط محض واذا قد يتضمن معنى الشرط ولهذا يدخل
ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية مثل ان كان الانسان حيوانا كان
جسما وان كانت الاربعة زوجا ان قصد تعليقا وبين وشرطه اي شرط تعليق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون متصلا به عادة كما في الاستثناء فلو تراخى زمانا لا
يعد متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يحنث الحالف به فكان لغوا ولما كان الشرط متقدما
طبعا على مشروطه كان للاولى تقديمه وضعا ليوافق الطبع والوضع واما اقسامه القسمة
فلعله ان كل واحد من الشرط ومشروطه اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على
الجمع او على البدل فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صلى فاعط

درهما

درهما الثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة
فاعط درهما فالاعطاء موقوف عليهما الثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد
المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعط درهما والشرط في هذا احدهما
لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويعتبر كون الشرط واحدا منقسما الى معين
والى غير معين وانما رجح جعله في التعدد لتعدده لفظا ويكفي لعدمها في وجوب
الاعطاء الرابع اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما
فاعط درهما واكس ثوبا الخامس اتحاد الشرط مع تعدد المشروط على البدل
مثل ان صام يوما فاعط درهما او صاعا من تمر فالواجب اعطاء احدهما
لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلناه في الشرط السادس تعدد الشرط السادس
على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعط درهما واكس ثوبا
السابع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى
فاعط درهما واكس ثوبا الثامن تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك
مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعط درهما او اكس ثوبا التاسع تعدد الشرط
على البدل مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام او صلى فاعط درهما واكس
ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة
الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء لان ابا حنيفة وافق الشافعي هنا
في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه من الجمل حتى لو تعقب
الجمل الا في التي اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره قد يكون
مستفادا من العقل مثل كون الحياة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطها
بها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلاة فان
ذلك انما يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون
مستفادا من اللغة بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت
الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا لفظة ان للشرط واعلم ان المشروط
يحصل عند وجود المؤثر فيه في اول زمان وجود الشرط ان كان المؤثر موجودا
بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده حدوثه ولو كان الشرط

ثم متى قبل تحقق المؤثر كان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان وجود
المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام لكن وجد المشروط
عقيب وجود آخر جزء منه وهذا انما يتأتى على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والا
ضرورة ان يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل
من المؤثر والشرط سواء كان الشرط مما يوجد دفعة او تدريجا لان ما
يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود آخر جزء منه والمراد
من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه **قال** قدس الله روحه
البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني
تميم الطوال وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد او الى الاخيرة كالاستثناء
اقول الصفة تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه
اما مطلقا مثل اكرم بني قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني قريش
الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام كل قرشي سواء
كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني
وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام من ليس هاشميا من الاول ومن ليس
طويلا من الثاني فهي اخرجته بعض ما تناوله الخطاب عنه ثم الصفة
قد تعقب جملة واحدة كما قلناه وقد تعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم
الفقهاء وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة
الاخيرة خاصة والى باقي الجمل والبحث فيه كالاستثناء على حد واحد
وقوعه واما في قوله بها متعلقة بالموصوف **قال** قدس الله روحه
البحث السابع في الغاية وهي طرف الشيء ونهايته وهي حتى والى ولا بد من مخالفة ما
بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية ان كانت منفصلة بمفصل محسوس كالصيام
الى الليل والا فلا كالمرافق ولا يصح تعددها والا كانت الاخيرة هي الطرف
ان ترتبت او المجموع هي الغاية ان اتفقت **اقول** غاية يطلق على معنيين الشيء
احدهما الغرض المطلوب منه والثاني نهايته وآخره وطرفه ومنقطعه والمراد
هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن

حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق والحكم بعد الغاية
مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية له بل كانت وسطا
هذا خلف وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن ذي
الغاية بمفصل معلوم حسا كالليل في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب
كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا
كالمرافق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب
المخالفة لان المرفق ليس منفصلا عن اليد بمفصل محسوس وليس تعيين تعبير
بعض المفاصل للذكر اولى عن بعض فوجب هنا دخول ما بعدها فيما قبلها
واختاره المصنف ثمة وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب كون
الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب
غسل المرافق وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا
لان وجوب غسل المرافق انما هو بالتبعية لوجوب غسل الايدي
من حيث انه لا يتم الواجب الا به والوجوب تبعية مخالف للوجوب
بالاصالة ومطلق المخالفة كاف فيه ذلك وهل يصح تعدد الغاية قال
فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن وفي الحقيقة الغاية يغتسلن
هي الاخيرة وعبر عن الاول بالغاية لقربها منها واعترضه شيخنا المصنف ثمة
بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها
جزء الغاية لا كما ذكر اخيرا بعبر عن الاول بالغاية لقربها منها واعترضه
شيخنا المصنف ثمة بان الغايات قد لا تترتب فيكون المجموع هو الغاية
وكل واحد منها جزء الغاية لا كما ذكر اخيرا وفيه نظر فانه لم يدع ان الاخيرة
في الذكر مطلقا هي الغاية بالحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من كونها قد لا تترتب
بل في المثال الذي ذكره ولهذا نبه بقوله منها واعلم ان الغايات المتعددة
لفظا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن سواء امكن وقوعها دفعة او لم يمكن
فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء
مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال

الكرم زيد وايا الي ان يكفر او يفسق فالغاية لحدها الا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية واختاره المصنف طاب ثراه لان الشي الواحد لا يعقل له طرفان ويتباينان من جهة واحدة فاللفظ وان تعدد فالغاية في الحقيقة واحدة لان تلك الاشيا المتعددة المفروض كل كون منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف وان اتفقت فيه كان المجموع الغاية واعلم انه حق ما يكون مخصصا للعموم فقد يأتي لتاكيد مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى بالي ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الي الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فعلي هذا يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الي خطاب اخر كما في تحريم فان تحريم وطي امرئته عليه بعد الطهر ثابت مادام محرما لكن لا بالنسبة الي الخطاب الموجب لتحريم الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال علي تحريم الوقاع في الحرم **قال** قدس الله روحه

الفصل الثالث في المخصوص المنفصل

وفيه مباحث **أ** يجوز التخصيص بالعقل ايا ضرورة كاخراجه تعالي من قوله الله خالق كل شي فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس علي امتناع النسخ به والجواب المنع من الصغري ويبطل القياس مقطوع اليد فان غسلها منسوخ عنه عقلا **اقول** لما فرغ من البحث عن التخصيصات المتصلة شرع في البحث عن التخصيصات المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متقدما قبل حكم العام واعلم ان حكم العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول مثل قوله تعالي الله خالق كل شي فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالي لنفسه والثاني مثل قوله تعالي ولله علي الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشرع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع قوم من المتكلمين من تخصيص العام بدليل العقل واحتجوا عليه بان التخصيص للعام متاخر عنه ولا شي من حكم العقل بمتاخر عنه فلا شي من حكم العقل بمخصص للعام

اما الاول

اما الاول فلان المخصص للعام مبين له ومبين الشي يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة الثاني يوجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بتاخر المخصص ان كان بحسب ذاته فممنوع وان كان بحسب وصفه اعني كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه لكن لا نسلم ان حكم العقل غير متاخر عن العام بهذا المعني فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة الثاني فانا نقول بجواز النسخ بالعقل كما في مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ والتخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصودة للشارع وذلك مما لا يطلع عليه عقول البشر لمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالي خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع وقوله طاب ثراه احتجوا اشارة الي المانعين التخصيص بالعقل وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون بالقصد والنية **قال** قدس الله روحه

البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالي والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالي واولات الاحمال وقوله تعالي ولا تنكحوا المشركات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ولاستحالة العمل بهما ولهما وبالعام في جميع الصور فيتعين في غير صورة الخاص احتجت الظاهرية بقوله تعالي لتبين للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تعالي تبيانا لكل شي ولان تلاوته بيان ولاختصاصه بالمشية ولاشتباه مع ورود التخصيص **أقول** اتفق المحققون علي جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض ايات الكتاب بايات اخر منه خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالي والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا وتخصيص ذلك بقوله تعالي واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالي ولا تنكحوا المشركات

حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر ولان الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل بالعام فيما عدا مورد التخصيص لخلوه عن معارض وبالخاص في مورده لكونه اقوى دلالة من العام عليه وهو التخصيص احتجت الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا بقوله النبي عليه السلم اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض البيان اليه فلا يحصل الا بقوله عليه السلم والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فاذن يتناول المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء وثانيهما ان تلاوته للاية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه عليه السلم ولا خصاص بيانه عليه السلم بالمتغير من المنزل ادنما لا اشتباه فيه غير مفتقر اليه عليه السلم ومع وجود الاية المخصصة للعام لا يكون مبينها فلا يندرج تحت ما فوض اليه عليه السلم بيانه قال قدس الله روحه البحث الثاني يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص يوصيكم الله في اولادكم واية الجلد برجم المحصن وتخصيصها بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه بهما لانه وقوعه مع سبق احدهما خطاء اقول تشتمل هذا البحث على مسائل سبع الاول يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص من الاخر يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة

واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فلا يكون بيانه مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من عدم افتقار بيانه المنزل الى بيان عدم افتقار بعض ما يتكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا افتقار كلامه في البيان ج يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقرآن لما تقدم ولقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تعالى جعله مبينا للكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا للاخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب من السنة هو المبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا بنفسه مبينا لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعي انما هو هذا القدر وايضا فان السنة منزلة ايضا بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا لما يحتاج الى البيان منها د يجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم القاتل لا يرث وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم من رجم المحصن واما الثاني فظ وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة لانهما لم تنفيا عدم الا المخصص عدم الجلد والا لكفاء بالرجم عنه ه يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع وهو متفق عليه ويدل عليه ما تقدم وقد وقع التخصيص في القرآن العزيز بالاجماع كتخصيص اية الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص اية الجلد بالاجماع على ان العبد يتنصف حد الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل او امارة بل هو كاشف عن وجود المخصص و ز لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظ لان تحقق الاجماع وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عم فلو كان في الكتاب العزيز او السنة المقدسة شيء منافيه لكان

متفقا عليه فيكون الاجماع خطأ او وقوعه على خلاف مقتضى الكتاب او السنة وانه محال
على ما ياتي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة
المتواترة بفعله عم ان تناول حكم الخطاب في حقه نفران عم غيره وثبت وجوب
التاسي اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص بنا وثبت التاسي كان الفعل ودليل
التاسي تخصيصا في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل
مع الفعل **اقول** اختلفوا في تخصيص الكتاب او السنة المتواترة بفعله عم فاثبته
الاكثر كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي
والتحقيق في ذلك ان تناول حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول
عم دون امته او لامته دونه او يكون متناولا للجميع وعلى التقادير الثلثة
اما ان يدل دليل على وجوب متابعته عم في فعله مطلقا او في كل واقعة
او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام ستة **آ** و **ب** ان يكون متناولا له
خاصة كما اذا قال الوصال حرام علي دائما ثم واصل كان ذلك تخصيصا في حقه عم
سواء قلنا بوجوب التاسي به او لا وفي الحقيقة يكون نسخا عنه لكن العلم
بنسخ الحكم المذكور عنه ليس مستفادا من مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته
عم اليه **ج** ان يكون متناولا للامة دونه ويجب التاسي به مطلقا او في
تلك الواقعة كما لو قال عم الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو غير مخصص للعموم
لعدم اندراجه عم في الخطاب المذكور واما بالنسبة الينا فانه يكون مخصصا لنا
وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم العام بالكلية والناسخ او المخصص ليس
مجرد فعله بل هو مع دليل التاسي **د** ان يكون متناولا للامة خاصة ولا يجب
التاسي وح لا يكون فعله عم مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة اليه فلعدم تناول
حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله عم على رفعه عنا **ه** ان
يكون متناولا له وللامة ويجب التاسي كما لو قال الوصال محرم على كل مكلف ثم
واصل عم كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام
منه واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون نسخا لارتفاع حكم العام عن الجميع

والمخصص

والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله عم بل هو مع دليل التاسي والحق الاقتصار على خروجه
عم عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولان فيه جمعا بين الدليلين اعني
عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التاسي وهو اولى من الغاء احدهما بالكلية
هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا له او متاخرا عنه
بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله
فالحكم كالتقسيم والا تعين تخصيصه عم من العموم ويبقى حكم العام ثابتا في حق
الامة **و** ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التاسي فهذا يدل على خروجه
عم وتخصيصه من العموم باعتبار اختصاصه بدليل خصه عم ويبقى العام متناولا
في حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله عم في حقنا بان دليل التاسي
اعم من العام المفروض لشموله الاقوال والافعال ووجوب متابعته في جميع الا
التي علم وجهها واختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما
عرفت والجواب المخصص للعام ليس هو دليل التاسي بمجرده بل هو مع الفعل
الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا المجموع ليس اعم منه **قال** قدس الله روحه
البحث الخامس لو فعل احد بحضرته عم ما ينافي العام ولم ينكر عليه كان
تخصيصا فان ثبت ان حكمه عم في الواحد حكم على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا
للجميع **اقول** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا منافيه
بحضرة النبي عم ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه
من العموم اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا
او عن ذلك المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله عليه السلم
بالانكار المنكر مع علمه به واما الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان
التخصيص عليه عند التعارض ثم ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكم على الجميع
كان ذلك التقرير تخصيصا للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال
يقتصر على خروج ذلك المكلف عن العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه
عليه السلام على الواحد حكم على الجميع فظ وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا
يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو غير جائز مع امكان الجمع بينهما اولويته

التخصيص على النص هذا اذا كان المنفصل متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متراخيا بزمان لا يمكن ابتلاع العمل فيه فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج عن الحكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من السؤال قال قدس الله روحه البحث الخامس يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا بالعام في جميع موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع كتخصيص واحل لكم لقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذا آية الارث بقوله عم لا يرث الكافر المسلم والسيد المرتضى رحمه الله منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف يعارض القرآن وسيأتي جوابه وتوقف القاضي ومنع غيره لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا اقول اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنع السيد المرتضى وجماعة مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخاص مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين احدهما ان ما علم الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما الثاني فلاستلزام التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه ابطال الدليل الخالي عن المعارضة ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على مدلوله ارجح من دلالة العام عليه الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب

واقع فيكون جائزا اما الاول فللاجماع على تخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين بقوله لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عم لا يرث الكافر المسلم واما الثاني فظ وفيه نظر بان المعلوم انما هو تخصيص العمومات المذكورة اما كون المخصص ما ذكروا من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد فهو غير معلوم والحجة لا تتم من دونهما اما السيد المرتضى رحمه الله فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون حجة مع معارضة القرآن العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب الاخبار احتج من سلم كونه حجة ومنع من التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع له غير قطعية واما خبر الواحد فعلى العكس بانه مظنون المتن لانه قطعي الدلالة فتساويا وح يجب القول بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بماله ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة تدل على ذلك وح يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون قطعيا قال قدس الله روحه البحث السادس القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة وح يجوز ان يكون مخصصا كتخصيص واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع التمر بالرطب لما نص عليه السلام في قوله اينقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما ولا العمل باحدهما دون الاخر فتعين الاول العمل بهما وانما يصح التخصيص وكذا البحث في المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الجواز

تخصيص الكتاب العزيز بالقياس وقد اختلف القائلون بان القياس حجة في ذلك فذهب
الشافعي وابو حنيفة ومالك الى جوازه ومنعه الجبائي مطلقا وفصل آخرون فقال
بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز
والا فلا والمصطلحات ترائه لنا ان القياس المنصوص على علته حجة عند مجوزي التخصيص
به فيخصص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الزبيب بالعنب
المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته وهي
النقصان عند الجفاف جملة الاولى ان عموم الكتاب والقياس دليلان
وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الآخر فوجب العمل به وبعموم
الكتاب فيما عداه لما عرفت من استحالة اهمال الدليلين مطلقا واعمالهما
كذلك واهمال احدهما مطلقا فتعين ما قلناه وهو معنى التخصيص به واجيب
بان العمل بالقياس مشروط بفقد النص فعلى تقدير وجوده لا يكون القياس
دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه
بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم راجح على المظنون
وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع على الاصل
وانه محال والجواب عن الاول ما تقدم في تخصيص خبر الواحد وعن الثاني
ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له
ليس اصلا له فلا يلزم من تقديمه عليه تقديم الفرع على الاصل **الثانية**
اختلف القائلون بكون مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب
به فالاكثرون قالوا به لان فيه جمعا بين الدليلين فكان اولى من اهمالهما
واهمال احدهما بالكلية كما تقدم وقال آخرون لا يخص به لان تقدم الخاص
على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله وضعف دلالة العام عليه وذلك
مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى من دلالة المفهوم فانها
ضعيفة خلافا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو غير جائز
ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال عليه السلام الزكوة
واجبة في كل الغنم ثم قال عم في سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء

الزكوة

الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها **قال** قدس الله روحه
البحث السابع الخاص العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص
مخصصا له لقوته لا لانه ولان فيه جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخر البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد
لما تقدم — الوقت كان ناسخا وان تقدم بني على العام الخاص لما تقدم واحتج ابو حنيفة على ان
العام ناسخ بانه متاخر مناف كما لو تاخر الخاص وبقول ابن عباس كنا ناخذ
بالاحدث فالاحدث ولان العام كالنص على الجزئيات ولما كان
الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ وبحمل قول
ابن عباس بالخاص المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص
بخلاف العام فلا يساويه وان جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم
ولان الفقهاء لم تزل يخصصون العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو
حنيفة توقف لتردده بين كونه مخصصا وناسخا ومنسوخا **اقول** اذا
ورد عن رسول الله صم خبران وهما كالمتنافيين مثل ان يقول في الخيل زكوة و
يقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما معلوما اولا
والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم زمانا و
الاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او بالعكس فالاقسام اربعة
الاول ان يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار الحنفيين
لان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه فيكون ارجح والعمل بالراجح
واجب والعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان
فيه جمعا بين الدليلين فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذ ان العام
يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما
في مورده وهو ضعيف لما بينا من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان
والعمل بالراجح واجب **الثاني** ان يعلم تاخر الخاص فاما ان يرد قبل حضور
وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز
وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب خلافا لابي

الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون
ما قبله لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم فيما قبل لزم تاخر البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل اتفاقا **الثالث** ان يعلم تاخر العام فيبني العام على الخاص بمعنى العمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص وبالخاص في مورده وهو مذهب الشافعي وابي الحسين
البصري واختاره فخر الدين والمصنف رحمه الله لما تقدم وقال ابو حنيفة والقاضي
عبد الجبار بكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك بوجوه **الاول** ان
العام منافٍ للخاص متاخر عنه فيجب كونه ناسخا له كما لو كان الخاص هو المتاخر
الثاني ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام
المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي **الثالث** العام
في تناوله افراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق
بين قوله اقتلوا المشركين وبين قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا المشرك
وهكذا الى آخر التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون
نسخا فكذلك العام والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخر
الخاص باطل لثبوت الفرق وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة
العام عليه وذلك موجب لتقديم الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر
لا يوجب رفع حكم العام بالكلية بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام
بخلاف عكسه فان فيه ابطالا للخاص بالكلية والمصنف رحمه الله اجاب
عن ذلك بان تقديم الخاص المتاخر على العام تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى
من النسخ والحق ان كلا منهما نسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية كما قلنا
وعن الثاني بعد تسليم حجيته قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون
العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على
تقدير كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او في بعضها فنحن نحمله على الثاني
عند معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام
للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما ظاهر فان العام قابل للتخصيص اجماعا

يعني

لانه بان ان المراد اللفظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه يكون نقضا **الرابع** ان يجهل
تاريخهما وهنا يبنى العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لان ذلك يجب على
جميع التقادير الثلاثة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه لان العلماء
لم يزالوا يخصصون العمومات باخبار الآحاد الخاصة مع عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص بين كونه مخصصا
وناسخا ومخصصا وقد بينا ضعف كلامه هنا هذا مع تساويهما في القوة والضعف
او كون العام اضعف اما على تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا والخاص خبر واحد
فانه مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان الخاص
متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واقع على ما ياتي **قال** قدس الله
روحه **الفصل الرابع** فيما ظن انه مخصص وفيه مباحث **الاول** الجواب ان
لم يستقل بنفسه لبيانه كقوله ابيتعين اذا جف او المعروف مثل لاهل حواب من قال
كل عندي يختص بالسوال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في
غير محل السوال والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا
ولا يفوت المصلحة بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السوال فالحق
ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع
السالم عن كون خصوص السبب منافيا لامكان الحمل على العام ولا تخصصه بالسبب
ولان اكثر الوقائع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي على احد قوليه بان
المراد ان كان ما وقع السوال عنه تخصص به والا لزم تاخير البيان والجواب
جاز ان يجيب بالاعم نعم دلالته في محل السوال اقوى **اقول** لما فرغ من البحث عن
مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب الواقع
جوابا عن سوال سائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه الى السوال
اولا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى عادة او يكون بحسب وضعه
كذلك اما الاول فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا
جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالكلام على معناه بحسب
وضعه من دون انضمامه الى السوال والثاني مثل قول القائل والله لا آكل جواب

قول قايل كل عندي فان هذا القول افيد لا كل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضع الا انه
بحسب العرف صار مقيدا بالسوال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك في هذه
الشبهين يكون الجواب مخصصا بالسوال لانه غير مفيد من دونه فيكون موجودا
في كلام المجيب تقديرا واما الثالث وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على معناه من غير
احتياج الى انضمامه الى السوال لغة وعرفا اما ان يكون مساويا للسوال في العموم
والخصوص او يكون اخص منه اي السوال او اعم في غير محل السوال او محل
ولا اشكال في الثلاثة الاول اما المساوي فظاهر فانه لا يقصر عن افادة حكم
جزئيات المسئول عنه بعمومه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم
غيرها كما لو قيل ساعل المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة واما الاخص فيشترط ان يكون في حكم المذكور دلالة على حكم غيره
كما لو قيل في الخيل زكوة فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل
زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي على
النمو والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة عن الاناث تنبيه على انتفائها عن
الذكورة وان يكون السايل من اهل الاجتهاد وان يتسع الوقت لم يجب
لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السوال وهو ما يكون
في الجواب مبينا الصورة المسئول عنها ومبينا لحكم صورة اخرى مغايرة لذلك
الحكم مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته
فالسوال كان مختصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دال على ذلك وعلى حكم
اخر وهو حل ميتته فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لانه بالنسبة الى ما لم
لم يكن مسئولا عنه فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان
الجواب اعم من السوال في محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسئول عنها بحيث يندرج
حكمها المسئول عنها فيه مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا
لا ينجسه شي الا ما غير ريحه او طعمه او لونه فان فيه خلافا فالمحققون
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني وابو ثور ان خصوص
السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ وقال الجويني وهو الصحيح عن الشافعي واحتج

لاولون بوجوه الاول ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له موجود والمانع منه مفقود
اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما لو قال اعملوا
بعموم اللفظ ولا تخصوه بالسبب ومع وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجود
المقتضي وفيه نظر فانا لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود
العام على سبب خاص يقتضي اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسوال
وذلك يمنع من ظن تناول العام لما عدا محل السبب واحتماله معه في صورة التصريح
غير مناف لما ذكرنا لزوال ظن المطابقة بين السوال والجواب بالتصريح بعدمها
الثاني ان اكثر العمومات وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في
سرقة المجن او رداء صفوان واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان
نزلت في حق هلال بن امية ثم الاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها
وعدم قصرها على ما وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني
الواقع جوابا اما بيان ما وقع السوال عنه او غيره والا ول ينبغي ان لا يزاد
عليه وذلك يقتضي تخصيص اللفظ بالسبب والثاني يوجب تاخير البيان عن وقت
الحاجة وانه محال والجواب المنع من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع
السوال عنه وبيان جزء معا واتى بلفظ عام شامل لهما وح لا يلزم تخصيصه بالسبب
ولا تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت دلالة العام على المسئول عنه اقوى
لان ارادته من العام معلومة والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وارادة
غيره مظنونة قال قدس الله روحه البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا
لجواز توهمه ما ليس بدليل دليلا ولا المفهوم ح وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافي
بينهما اما ب دفع نفعكم ودباغها طهورها وظاهر العموم اولى من المفهوم
لو كان حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان
يتضمنها الاجماع او تقريره عم عليها فيكون مخاطبا الا يشمله خروجه عن عموم
الخبر مثل وهو بكل شي عليم بخلاف الامر ولو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب
والعبودية والكفر لا يخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما نظر فيه عدم الملك والا
سلام و وجوب الجمعة اعم من دليل العبادة فلا يتقيد عليه ومقصد المدح والذم

بين مخصصا اذ لا منافاة واراده للتخصيص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر المذكور عن المعطوف عليه مثل لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضا العطف التشريك العام ولاحتمال تمامية المعطوف وليحصل النزاع والاقرب قول الحنفية لان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر فالمتبوع ان كان خبرا فهما بنسبة التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ومحبوب رد الاستثنا او العطف او الحكم الى بعض العموم لا يخصصه عند القاضي عبد الجبار مثل الآية يعفون الحنفي بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم اذا طلقتم النسا والعطف مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النسا الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة فانما يأتي في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهذا الاقرب فانه لو قال اكرم الرجال الذين اقتدى بهم كان حمل الرجال على الذين يصح عود الاستثنا اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثنا اذ يصير تقديره الا ان يقتدي بعضهم بهم والكل بقي الاستثنا ويجب رجوعها الى المذكور المتقدم بجميعه لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب الوقف **اقول** فلا تشتمل هذا البحث على مسائل **الاول** مذهب الراوي لا يخصص العموم به سوا كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان وذكروا في مثاله رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا وذهبا الى اجزاء الثلثة لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى ما توهم دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك احتج المخالف بان مخالفة الراوي ظاهر العموم ان لم يكن لدليل يقتضيه كان ذلك قادحا في روايته فان كان لدليل اقتضى وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته وانما يكون كذلك ان لو لم يعتقده دليلا اما على ذلك التقدير فلا **الثاني** لا يخصص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه انه قال ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباغها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام جلد الشاة والحق خلافه لان

التخصيص

التخصيص العام لا يبدوان منافية ولا منافاة بين الكل وبعضه لان الكل محتاج الى البعض في وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا تخصيص احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك يوجب تخصيص العام والجواب المنع من الكلام فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا يكون ثابتة عند قيام المعارض لكونها في غاية الضعف والتمسك بظاهر العموم اولى **الثالث** اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي عليه السلام واقرهم عليها مع منافاة العام لها افادت التخصيص اذ كان متعودنا على السرير او مقارنا لذكر المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي عليه السلم وان لم يكن حاصلة في زمانه او كانت حاصلة ولم يعلمها او لم يعلم ولم نعلم نحن احد هذه الاقسام على التعيين فان وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه وعدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست حجة فان افعال العباد ليست حجة على الشرع **الرابع** كون المندرج تحت اللفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم خطابه سواء كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وهو تعالى شي ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا احدا فانه يقتضي تحريم خطاب سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق وعدم المانع اذ ليس لكونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي ولا تخاطبني غدا وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه يشبه ان يكون كونه امرا قرينة مخصصة وهو بعيد وقول المصنف هاهنا نزاع خلاف الامر ان اراد به ان الآمر لا يجوز تعلق امره بفعله لانه يكون آمرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول في ذلك

واني ارادانه لا يندرج تحت متعلق امره وان كان المامور غيره اذا كان بلفظ عام
كما قلناه فهو ممنوع اذ لا مانع من صح تحقق مقتضيه **الخامس** اختلفوا في الخطاب
باللفظ المتناول للنبي عم والامة مثل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا فقال
المحققون هو جار على عمومه وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه يوجب
افراده بالذكر وهو للاتفاق على وجوب الحج على النبي عم بقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم
يكن مصدرا بامر النبي عم بتبليغه كالآيات المذكورة فهو مندرج فيها
وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم فهو غير داخل
فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب نفسه بالخطاب قبيحة على ما تقدم
السادس اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة الشاملة للاحرار والعبيد
والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله
يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون متناولا للعبيد
والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم عند بيان
كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلان المقتضي لاندراجهم
تحت الخطاب الموجود موجود اذ التقدير شمول الخطاب لهم والمانع
منهم ليس الا كونهم عبيدا وهو غير صالح للمانعية والا لما تناولهم عند التفريع
بدخولهم فيه او كان الخطاب مختصا بهم نعم العبادات المترتبة على
المالكية كالزكوة مثلا لا يراد العبيد فيها لعدم صلاحيتهم لها كما لا يراد الاعمى
من قوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع من اندراج العبيد
في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمته سيده في كل وقت
يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان
خصصتم وجوب خدمته بما عدا وقت العبادات كان ذلك تخصيصا الدليل وجوب
الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى
لان دليل الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد و

والجواب ان دليل الخدمة وان كان اخص لانه في حكم العام من حيث تناوله
الافعال والاوقات ودليل العبادات وان كان اعم لانه في حكم الخاص
لاقتضائه افعالا مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقييده اولى
السابع قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا ينفي تعميما مثل قوله
تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق
وقصد المدح او الذم غير مناف له فوجب القول به وجه الشافعي على التخصيص ان
اللفظ انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة على الحث على الفعل والزجر عن
الترك فيه لعدم التنافي بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق
الثامن اختلفوا في ارادة الخصوص المحذوف من المعطوف هل يقتضي تخصيص
الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله عم لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد
في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر
الحربي فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم
من كونه ذميا او حربيا فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر
الحربي ام لا فذهب اصحابنا والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتص
للكافر الذمي من المسلم وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف
العطف يوجب صيرورة المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم
على احدهما يكون حكما على الآخر والجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه
التشريك بينهما في اصل الحكم دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك ولجيب
ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية
الكلام من دونه فان قوله لا يقتل ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم
اضمار شيء آخر واعترض المصنف طاب ثراه بان ذلك خروج عن محل النزاع اذ لا
يبقى هنا خبر محذوف في المعطوف فضلا عن كونه خاصا او عاما بل يلزم انه لا يقتل
المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه محال ثم ان المصنف طاب ثراه
دفع قول الحنفية بان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في خبره كما لو قيل زيد
عالم وعمرو فالمحذوف اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه انما كان خبرا عن المعطوف

ثبت المطلوب لا لكونه خاصا فانه ينبغي كونه خاصا في المعطوف عليه ايضا وايضا لو كان خبرا في المعطوف عليه خاص والمعطوف خبر اخر محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا ومعنى لانه يقدر لفظه في المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ولو قيل كذلك لم يوجب عمومه الكافر الاول فكذا مع اضماره **السابعة** اختلفوا في العام اذا تعقبه تقييد باستثناء او صفة او حكم عائد الى بعض ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني اما الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة مبينة تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجعة وذلك انما ياتي في الرجعيات دون البائنات واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك لا يصح الا في الرجعيات خاصة والمصنف طاب ثراه اختار الوقف لان حمل العام على ظاهره يقتضي التجوز في الكناية وتخصيصه يقتضي عود الضمير ينفي التجوز فيه وليس احد المجازين اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر لمنع عدم الاولوية فان التجوز في الكناية

اولى لكون

اولى لكون دلالتها تابعة وكذا دلالة العام على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو اضرب الرجال الا من اعتدى بالمه نظر اذ لم يتعقب العام فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق للمقصود اضرب الرجال الا ان يعتدوا وايا سوالهم **قال** قدس الله روحه **الفصل الخامس** في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تعتد مثل ان توا زكوة واعتقوا رقبة مؤمنة وان تماثلا وكانا لسبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب لامكان التخصيص على بناء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشاعرة على التقييد لفظا بان القران كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد **اقول** الكلام في المطلق والمقيد اما في ماهيتهما واما في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة للتنبيه اما في الامر مثل اعتق رقبة او المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل مثل سأعتق رقبة ويرسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وتقييد الدال يخرج المهمل وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وقولنا شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المص قدس الله روحه في النهاية وفي اخراجها به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما ما افاد

معينا كزيد وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله
بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد
واحد من الثياب المصرية لانه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد
باعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا
والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق
على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري
مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك
رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد قيد المقيد مع اختلافهما حكما
واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحد
او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلاثة فالخطاب
الوارد اما امرا ونهيا فالاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما
في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة
فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت
من ان تكرار الامر يقتضي تكرر المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة
حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين
جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو
اتى بالمطلق لم يكن ممتثلا للامرين ولا عاملا بالدليلين بل كان تاركا
لاحدهما وذلك موجب لبقائه في عهدة التكليف اعترض بان حكم المطلق
تمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة
والمقيد يمنع ذلك فتنافى حكماهما وح يقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل
بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب
بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق
على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق
على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن
التخيير فيها الثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا يعتق في الظهار مكاتبا لا يعتق

في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلوليهما الثالث ان يتعدد سببهما
مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق
على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على الطلاقة واخرون على ما اذا كان
هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا من ذلك مطلقا
والحق انه لا تقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة والا فيما لم
تتحقق علة الالحاق لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في
الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والثاني باقسامه باطل
فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالة المطابقة والتضمن
واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا
فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار
ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق يحمل على الطلاقة كما لو
قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة
لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج المخالف بان القران المجيد كالكلمة
الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف لكنا
للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق واطلقت في باقي الصور
حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القران
عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد
في الاخرى مناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما وخاصا
ومجملا ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد
الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع
على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس
على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء
من افراده وتقييده يمنع ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة

على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان النسخ
عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق وذلك ليس بمتحقق هنا لان الامر
المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده وتقييد
المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنهم من حمل المطلق
على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة الرقبة
من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون
ذلك مستفادا من القياس فان كان نسخا بطل قولهم ان النسخ لا يكون بالقياس
وان لم يكن نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس يكون نسخا وقد
عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي تورد السبب مختلفا في النهي
وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض المصنف لها لان احكامها
ظاهرة قال قدس الله روحه المقصد الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول
الاول في المجمل وفيه مباحث الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال
استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من
جزئياته عند الامر باحدها مثل وآتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في
بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث
قيد بالاحصان المجهول وقيل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل
اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول المراد البعض او حال كونه مستعملا في غير موضوعه
ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع
لا يدل على الوجه اقول لما فرغ من البحث عن عوارض الادلة باعتبار متنه
لانها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها
باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما
على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار
المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف باب
البحث عن الاول وعقبه بالبحث الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة
الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن

كون اللفظ بحيث يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض بكل لفظ مثل يعني مع
احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا لما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض
الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه قولنا ممتنع ومستحيل ومنع فان
المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل وآتوا حقه يوم حصاده وهو على الاجمال
قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل فالاول اما ان يكون حال استعمال
اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون
متواطيا كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل لكل واحد من افراده عند
الامر باحدها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل
بيان مقداره مجمل اذ نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال
استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصوص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو
غير معلوم ح كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم والمستثنى مجهول
قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء ومثل قوله تعالى اقتلوا
المشركين ثم يقول الرسول عم المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا والثالث
الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه
بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول
الرسول عم وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه
وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا
الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة
المغايرة لموضوع اللفظ وجزئيه لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال
هنا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم
يعلم النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو
دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية
لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عم ولم يعلم
على اي وجه وقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتملا الا ببيان

الاتي ينبغي ان تلك الصلوة مايدل على الوجه كالوجلي ماذاق ولعلمة فانه قرينه الرجوب

قال قدس الله روحه البحث الثاني المجمل جايز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام والالزم العبث فان ذكر معه البيان لم يبق فايدة والالزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز ان يكون في التطويل مصلحة خفية او ظاهرة هي الاستعداد للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب

اقول اتفق المحققون على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى ومنعه شاذ لنا ان المصلحة قد يكون متعلقة بالتعبير عن الشي اجمالا دون التفصيل فيتعين مجملا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما ان لا يقصد به الافهام فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على المراد به اولا فان كان الاول لزم التطويل بغير فايدة لان التنصيص على المعنى اسهل وادخل في باب الفصاحة من المجمل المتعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى المراد من اللفظ الذي لا يدل عليه محال غير مقدور والجواب ان مراده بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا او انتفاء القصد مطلقا حتى يلزم العبث وهو مراد المصنف رحمه الله بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي وان كان المراد بالافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده عن البيان ولا التطويل بغير فايدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل المذكور على فايدة خفية يعلمها الله تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فايدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب البيان الموجب لحصول الثواب واليه اشار

المخاطب نراه

المخاطب نراه بقوله والمنع من الملازمة الثانية قال قدس الله روحه التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص اقول قد اشتمل هذا البحث على ذكر شي لظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة والدم وحرمت عليكم امهاتكم فذهب محققوا المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة سلمنا لكنه مجاز راجح على غيره من المجازات وقد تعذر حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله على التقدير احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال ليلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار الموجب تعذره بما يدفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود غالبا من تلك العين وليس كذلك فان كل احد جار من الالفاظ العرفية يبادر الى فهمه عند قول القايل لحللت لك المذكى وحرمت عليك الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع وكونه موجبا لزيادة الاضمار المخالف للاصل معارض بان اضمار البعض يفضي الى الاجمال الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب لتيقن البراءة

والخروج عن العهدة سلمنا لكن لا نسلم عدم اولوية اضمار البعض فيتعين فان اضمار المنفعة
المقصودة من الشيء غالبا كالاستمتاع من النسا والاكل من البهيمة اولى لكونه هو ما
عند اللفظ دون غيره مما يمكن اضماره **قال** قدس الله روحه وآية المسح ليست
بمجملة لان البا ان كانت للتبعيض ثبت التوطؤ والا وجب الاستيعاب احتجت
الحنفية باحتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال وقد تقدم جوابه **اقول**
المحققون على انه لا اجمال في آية المسح وهي قوله تعالى فامسحوا برؤسكم
وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان البا اما ان يكون معناها التبعيض كما هو
مذهب بعض الشافعية او الالصاق كما ذهب اليه اكثر النحاة وعلى
التقديرين فلا اجمال اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد
من الابعاض بالتواطؤ فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء
منه لان المأمور به كلي وهو موجود في كل واحد منها فلا اجمال واما على
التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب مالك والقاضي عبد
الجبار وابن جني لان البا دخلت على الممسوح وقرنته بالماسح وهو اسم للعضو
بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال آخرون ان الصيغة
المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما
اما في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت رأس اليتيم وان
كان قد مسح بعضه والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة
في القدر المشترك بينهما وح لا يتحقق الاجمال ويتخير المكلف فيهما احتجت
الحنفية بانه يحتمل ان يكون المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا
اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم الاولوية فان
البا ان كانت للتبعيض فحملنا على ارادة مسح البعض اولى حملا بظاهر
اللفظ ولا يتعين الارادة لكونه لا ينافي مسح الكل وان لم تكن للتبعيض
كان حملها على ارادة الجميع اولى لما بينا ولانه يحصل يقين البراءة والا
متثال **قال** قدس الله روحه ولا اجمال في الفعل المنفي اذا قرب للمجاز
الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات نفي الصحة المشاركة في العموم ودلالة

المطابقة

المطابقة هنا وان انتفت لا يلزم انتفا دلالة الالتزام لان اللفظ بعد استقرار الدلالة
صار كالعام واذا خص في بعض الوارد وهي الذات بقي الباقي مندرجا تحت
الارادة احتج ابو عبد الله بان الفعل موجود فلا بد من مضمر يصرف النفي
اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون بعض والجواب قد بينا الاولوية **اقول**
اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا
بفاتحة الكتاب ولا عمل الا بنية ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل خلافا
لابي عبد الله البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام
حمل على ظاهره من نفي مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة
وتبييت النية في الصيام وهو ينتفي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرايط
لها وان لم يكن له مسمى شرعي مثل لا عمل الا بنية حمل على نفي الصحة لان
نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار حكم او صفة ليضاف النفي
اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها اقرب الى نفي
الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل
منها ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمال ليس كذلك
فكان ابعد من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه
اولى من حمله على الابعد عنه وفاقا ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال
على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند عدم الذات
وح يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال
ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي لان دلالة
اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهي تابعة لدلالة
المطابقة وقد دل اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء دلالة
الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد
استقرار الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية
كالعام بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي
معمولا به في المعاني الالتزامية لسلامتها عن المعارض احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا

موجودان فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى من البعض الاخر واضماره الجميع يلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح منهما او ما ليس له مسمى شرعي كالعمل المحقق فلانه اذا لا او لوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض لا خرفانه اضمار اعم الاحكام كالصحة مثلا اولى لكونها اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة عليها مجازا واعلم انه قد يرد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة بعد الفتح **قال** قدس الله روحه ولا اجمال في اية القطع اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو من المنكب **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله واتباعه الى ان اية القطع في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بينها والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال كذلك انها مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال قطعت يدي عند بري القلم وبراه للجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة **قال** قدس الله روحه ولا في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان لانه المفهوم نفي المواخذة **اقول** اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصري حيث زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عم صادق فلا بد من اضمار لتصحيح معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفته لاصل الاضمار لان الاصل عدم الاضمار فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه او غير معين وهو عين الاجمال والجواب انا نمنع عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم المواخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في العرف الثاني وانما يقع فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة مجموع المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض الامة وقول المصنف تراه ولا في قوله عم معطوف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في اية السرقة **قال** قدس الله روحه ولا اجمال في العدد المنكر لخروج عن العهدة باقل مراتبه وهو الثلاثة **اقول** قال السيد المرتضى رحمه الله ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلاثة فهو حق وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطاء **اقول** ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعطه دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلاثة يصدق على ما زاد عليها من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلاثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق الجمع والثلاثة لازمة لذلك المشترك فهي متعينة للارادة بخلاف ما عداها من المراتب وح لا اجمال قال السيد المرتضى رحمه الله انه ان اراد الحاكم بالاجمال فيه ذلك عدم قصر اللفظ على الثلاثة اي عدم اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع اياها في صدقها عليها وان اراد عدم تناوله الثلاثة فهو خطاء لما بينا **قال** قدس الله روحه الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث

الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر وبالفعل كما بين عم الصلوة والحج وبعلم كونه
بيانا اما بالضرورة من قصده او بقوله هذا بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا
او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح للبيان ولم يبين فانه يكون
بيانا لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو ركع في الثانية بغير
قنوت فيعلم نفي وجوبه او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم او يترك
فعلا تناوله هو وامته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله او نسخه
عنه ان كان بعد فعله ومن قال الفعل يطول فلا يقع بيانا الحال لان القول
قد يكون اطول اتى لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه شرع في ذكر المبين واعلم
ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرق بين الشيئين يقال بين تبيينا
وبيانا كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال الحجة
هو الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد
وينبغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك اي مراد بذلك الخطاب
والا لا ينتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد معانيه ثم خاطب
هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت عينا
بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق
الحد عليه ولا الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بعدها بالنسبة
الى المخاطب والا لا ينتقض عكسا بالترجمة لمخوطب بلغة لا يعرفها فانها
بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة بالنسبة الى العارف بتلك اللغة
وانه ينتقض عكسا بيان المراد من العام المخصوص كما لو قال اقتلوا المشركين
ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فانه بيان مع كذب الحد عليه لاستقلال
العام بالدلالة على المراد وهو من عدا اهل الذمة فان البيان
هنا انما دل على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان
المراد بالدلالة دلالة المطابقة ودلالة العام على البعض المقصود انما
هي بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه افعال الرسول عم فانه بيان
مع انه ليس دلالة على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود ان يقال البيان

ما دل على تعيين

ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور يحتمله الارادة من قول او فعل من حيث
هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان قسم من المبين والمبين يقال على البين بنفسه
وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق اذا ورد
عليه المقيد والمجمل اذا ورد عليه ما يعين المراد منه واما المبين فقد
يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو
الاول وقد يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد
من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما
بان يكون دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع وقد وقع
البيان بهما كان النبي عم يكتب الاحكام الى عماله او لا بمواضعة كالاشارة
مثل قوله عم الشهر هكذا او هكذا واشار باصابعه وكما بين عم الصلوة
والحج بفعله وقد يكون تركا كما لو ركع عم في الثانية بغير قنوت فانه يدل
على انتفاء وجوبه قبل الركوع او يسكت عن بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم
الشرعي فيها او يترك ما لولا تخصيصه لامر الدخل المتناول له ولامته فيعلم
انه مخصوص وان حكم العام مخصوص بامته دونه ولو كان تركه بعد ان
فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له
فيه كان منسوخا عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا
كما لو امر بفعل ثم اتى به مقترنا بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا لما امر
به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عم هذا بيان المجمل وشبهه كما بين
عم الصلوة والحج والوضوء بقوله عم صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم
وقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل العقلي كما لو امر
بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعله فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك بيان
فانه يعلم كونه بيانا بدليل العقل وهو انه اذا لم يكن الفعل بيانا لزم عدم
البيان عند الحاجة اليه والتالي باطل لانه تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور
واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه

عم الصلوة والحج والوضوء ولانه قد يكون اتم ادل من القول احتج المخالف بان الفعل
قد يطول فيقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول
قد يكون اطول ح بتوالي البيان اذا كان فيمكنا بكل منهما وكان باحدهما
اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر ليس كذلك وجب اطراح
البيان بالاطول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان تساويا
في امكان البيان بهما مع عدم الطول المفضي الي تاخير البيان عن وقت
الحاجة جاز بكل منهما والهاء في قوله ... ويعلم كونه بيانا عائدة
الي الفعل والهاء في قصده وقوله عائدة الي النبي عم وقوله او بالنظر عطف
علي قوله بالضرورة وقوله بالترك معطوف علي قوله وبالفعل **قال** قدس الله
روحه البحث الثاني الفعل والقول ان اتفقا فالاول بيان والثاني
تاكيد وان تنافيا كما لو طاف طوافين وامر بواحد قال ابو الحسين المتقدم
بيان وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل
يحتمل ان يكون من خواصه **اقول** القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما
لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج الي البيان فايهما احق بكونه بيانا
والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا فالسابق منهما
للبيان واللاحق تاكيد له ولان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالا
ول فلم يبق للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بمعنى نسبة
احدهما الي الاخر بالتقدم والتاخر فالبيان هو الاول والثاني
موكد وان جهل علم في الجملة ان احدهما بيان والثاني موكد الا هذا انما
متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا فيه لم يصلح الا
ضعف لتاكيد الاقوي فان علم تقدم الاضعف كان الاقوي موكدا وكذا
ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوي وتاخير الاضعف والا لزم تاكيد الاقوي
بالاضعف هكذا قيل وفيه نظر لمنع من عدم تاكيد الاقوي بالاضعف فان
من المعلوم ان الظن الحاصل لشهادة الشاهدين يتاكد بانضمام ثالث اليهما
ويترجح به علي شاهدين غيرهما عند التعارض سلمنا لكن لا بالاضعف وحده بل المجموع

رجحانه

رجحانه فانه اشد كشفا وايضاحا من احدهما ان كان اقوي من الاخر وان تنافيا
ظاهرا كما روي عنه عم انه قال من قرن الحج الي العمرة فليطف لهما طوافا واحدا
مع ما روي عنه عم انه لما قرن بينهما طاف لهما طوافين وسعي سعيين
فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم بيانا عند ابي الحسين فان كان القول
كان الطواف الثاني غير واجب وان كان الفعل كان واجبا وقال صاحب
الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني غير واجب وفعل
النبي يجب حمله علي الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع بين الدليلين
اولي من نسخ احدهما وفعله الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان الفعل
متقدما فهو وان دل علي وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل
علي عدم وجوبه والقول بالحمل ... القول ... فلم يبق الا ان يكون
ناسخا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله علي
وجوب الاول دون الثاني في حق امته دونه واما ان جهل المتقدم
منهما فالاولي تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا في الدلالة
بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الي اقتران ما يدل علي كونه بيانا به ولانه علي
تقدير تقدم القول يمكن حمل الفعل علي ندبية الطواف الثاني
ولو قدر تقدم الفعل لزم تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل
او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الطواف الثاني في حقه دون امته والقول
دليل عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال والنسخ خلاف الاصل
والافتراق بين النبي عم وبين امته في وجوب الطواف الثاني مرجوح بالنسبة
الي الاشتراك اذ هو الغالب في الاحكام وقال الاخرون يكون القول بيانا
سواء كان متقدما او متاخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في
كونه بيانا الي قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال
كون فعله عم من خواصه ولجهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان الفعل
كما ذكرناه ولا نرضي تاخر القول يفضي الي كونه ناسخا او معطلا بل انما في عكسه
لجواز كونه من خواصه فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ما ذكرتموه من

المثال غير مطابق اذ ليس القول واردا على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مبتدأ وقوله
عم لا ينافي قوله الا ابتدبر ان يقول فليطف بها طوافا واحدا لا زيد او
يجيء وقت التكليف بالخطاب لئلا يتاخر البيان عن وقت الحاجة اما
على تقدير عدم هذه الزيادة وعدم حضور وقت العمل بدليل القول
فلا منافاة اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يجب نسخا
الا عند من يزعم الزيادة في العبادة نسخ قال قدس الله روحه
البيان قد يساوي المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا
وبالعكس كما في تخصيص المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في
وجوب بيانها اقول مساواة البيان للمبين في القوة والضعف او
عدمها تارة يكون في طريقهما اي دليل صدورهما عن الشارع وتارة في
دلالتهما على معناها اما الاول فذهب ابو الحسين الكرخي الى وجوب كون
البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو
قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله عم فيما سقت
السماء العشر والحق خلافه وجواز كل واحد من الاقسام
الاربعة الممكنة في ذلك اعني كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان
معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص عموم الكتاب والسنة
المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم في باب تخصيص العموم
واما الثاني فان كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين احد احتماليه بادنى
ما يفيد ترجيحه على الآخر لوجوب العمل بالراجح وان كان ظاهرا في
احدهما كالعام والمطلق وجب كون المخصص اقوى دلالة من العام
على صورة التخصيص وكون المقيد اقوى دلالة على التقييد من المطلق على
الاطلاق اذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان مرجوحا استحال
العمل به لالغاء الراجح بل ينبغي عكسه اما مساواتهما في الحكم فقال قوم
ان بيان الواجب واجب فان اراد وان بيانه على الرسول عم واجب
وبيان غيره من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وان كان مجملا

فهو باطل فان بيان المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا او غيره من الاحكام
والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فان ما
على الواجب فعله او تركه من المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على
ما نعتقد فلا يلزم من عدم بيانه تكليف ما لا يطاق وقال شيخنا طاب
ثراه ان المندوب والمكروه وان لم يكونا من التكليف الا ان احدهما
مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لان طلب الفعل
والترك يستدعي الفهم ولان الخطاب بهما او بالمباح لا بد فيه من
البيان تحصيلا للغرض من الخطاب وهو الافهام وفيه نظر للمنع من
وجوب البيان فيهما فانه نفس النزاع واستدعاء الطلب الفهم ممنوع سلمنا
لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل على سبيل
الاجمال من دون البيان وهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب انما
هو الافهام مطلقا لا التفصيل قال قدس الله روحه البحث الرابع
الاجماع على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من
يجوز تكليف المحال ومنع ابو الحسين من تاخيره الى وقت الحاجة
في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز
والنسخ وتعيين النكرة واكتفى بالاجمال وجوز في مثل المتواطي والمشتركة
وجوز الاشاعرة التاخير في الجميع الى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة
على المنع في الجميع الا النسخ احتج ابو الحسين بان ارادة ما يعلم من الخطاب
خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا احتجت الاشاعرة
بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وبانه امر
بقرة معينة بقوله انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت
الخطاب والا لما سألوا وبقول ابن الزبعري لما نزل انكم وما تعبدون
لاخصمن محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح وبانه يجوز تخصيص الميتة قبل
الفعل اجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع عدم تقديم البيان
والجواب عن الاول انما يلزم الاغراء لو لم يتقرر في العقل تجويز التخصيص كما في

المتشابه وعن الثاني انه ينفي تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا الثالث وعن
الرابع انه جهل من السايل فان ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن الخامس
ان التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن مكلفون
باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة اه نعم اتفق الاصوليون
على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا الذين جوزوا تكليف ما
لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة
من الاشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه اخرون كابي اسحق المروزي والصيرفي
مطلقا وفصل اخرون فقال السيد المرتضى وابو الحسن الكرخي يجوز تاخير بيان
المجمل خاصة وقال اكثر المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار يجوز تاخير
بيان النسخ دون غيره وقال ابو الحسين يجوز تاخير بيان ما ليس له ظاهر
كالمجمل اما بان يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة او متواطيا
بان يكون موضوعا لمعنى يشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر
قد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص والمطلق المراد منه المقيد
والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها المجاز
والنكرة المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة
ولا عن وقت الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفي فيه بالبيان
الاجمالي الى وقت الحاجة كما لو قال هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا اللفظ مجازه دون
حقيقته والمراد بالنكرة معين فاذن له ثلاث دعاوى احدها امتناع
تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه
بالبيان الاجمالي الى وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان ما لا
ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمصنف طاب ثراه اقتصر على ذكر حجته على
الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر
غير مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلثة وهي اما خروج
الخطاب عن كونه خطابا او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم

باقسامه

باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا
لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام فما لم يقصد به الافهام
لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني
لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان
قصد به افهام خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ مما
يتبعه من غير قرينة تدل عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما
لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه فظاهر واما الدعوى الثانية
فظاهرة فان المفسدة وهي الاغراء بالجهل يرتفع بالبيان الاجمالي كما
رفعناها بالتفصيل واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب
اجمالا لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهي الاغراء بالجهل
منفية عنه واجاب المصنف طاب ثراه عن الاول بالمنع من لزوم الاغراء
بالجهل وانما يتحقق ان لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة خلاف
الظاهر من الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات
مثل يد الله فوق ايديهم فثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان
الدليل العقلي الدال على امتناع كونه تعالى جسمانيا وهو يمنع من
اعتقاد مدلول ظاهر الايات المذكورة بخلاف ما نحن فيه فانه
ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ
ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي
اعتقاده ارادة الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد خطا لخلوه عن الجزم
واحتج الاشاعرة على جواز تاخير البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وفيما
لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني فظاهر واما الاول
فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا
بيانه ولفظة ثم موضوعة للتراخي على ما تعلم ومعنى قراناه انزلناه وهو
صريح في تاخير بيان المجمع وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخير
البيان عن الانزال والمتابعة في التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن

للخطاب فان البلاغة وتلقى القرآن ليس خطابا بالاثر فكلا يتصدر الا افهام
ب انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير منكرة ولم يعينها لهم الا بعد
سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا بكر
انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه
الكنايات عائدة الى ما امروا بذبحه وكانهم سالوا تعيينها بقوله تعالى قالوا ادع
لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولو كانت منكرة لما احتاجوا الى ذلك
لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واما انه لم يعينها لهم الا بعد
السؤال المكرر فظاهر وهذا يختص بجواز تاخير بيان تعيين النكرة ج لما نزل
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن
محمدا قد عبدت الملائكة والمسيح فهؤلاء حصب جهنم فتاخر بيان ذلك الى ان
نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وهذا
يدل على جواز تاخير بيان تخصيص العام في الخبر د الاجماع واقع على جواز
امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز موت كل واحد منهم قبل الفعل
وذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون
تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن الاول والثاني ان ظاهرها ينفي
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا فلا بد من التاويل و
العدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان هنا الاظهار
والاشهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب الفلاني اذا
ظهر وكذا بان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل والعام
والمتكلم ان الهاء في قوله ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القرآن
ومن المعلوم ان مجموع القرآن ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل
اللفظ عليه لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فتعين
حمله على ما قلناه واما ثانيا فان البيان في الاية مضاف الى القرآن والبيان بالمعنى
الثاني انما هو بيان المراد من القرآن لا له وقلنا اثبات بالمعنى الاول فهو

مضاف

مضاف الى القرآن لا الى مدلوله والمراد منه وكان اولى وعن الثانية المنع من امرهم بذبح
بقرة معينة بل المامور به ذبح بقرة منكرة على الظاهر الاية ولانهم لو كانوا
مامورين بذبح بقرة معينة لما استحقوا بالسؤال والبحث على التعيين التوبيخ (التعنيف)
والتعنيف بل كان استحقاقهم المدح والثناء احرى وح لا يحتاج الى بيان
لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤوا وسؤالهم البيان انما كان لظنهم
حيث حملوا اللفظ النكرة على التعيين او لتعنتهم في الاخبار بالغيبيات لانهم ولو
كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤوا الا انهم لا يخرجون عن العهدة الا انه تعم
كلفهم بذبح بقرة معينة بعد سؤالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اية
بقرة ارادوا لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن الثالث
انا لا نسلم ان فيه تخصيصا للعام المذكور لما عرفت لان لفظة ما لا يتناول العقلاء
وح لا يكون الملائكة والمسيح داخلين فيما يعبدون ولانه خطاب للعرب و
عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان ابن
الزبعرى غلط وقال ما قال لسوء فهمه وعدم تفطنه لذلك وعن الرابع ان
التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل ونحن مكلفون
باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما يزيل التكليف كالجنون
ونحوه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من
الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه
والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد الامرين
او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به
وتحقق بيانه واعترض المص طاب ثراه على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة
الامر مشتركة كما في صورة المامور فيه نظر فان المانع ان يمنع ذلك
وكفى لا شك المنقول عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال
في المامور به لا في الامر وكذا نجيب سلمنا لكن على ذلك التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان
يكون مامورا باحد الامرين فيعزم على الامتثال حينئذ ويحصل الثواب قال
قدس الله روحه يجوز السيد المرتضى تاخير التبليغ الى وقت [illegible] لامكان

اقتضا المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القران
عرفا **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى جواز تاخير تبليغ النبي عم بعض ما
اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار المحققين ومنع منه
قوم احتج السيد رحمه الله بان تاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد يقتضي مصلحة
لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى التقديم والتاخير
في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا على الاطلاق
وهو المطلوب احتج المانعون بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من
ربك والامر للفور والجواب المنع من اقتضاء مطلق الامر الفور وقد تقدم
سلمنا لكن المراد بالمنزل انما هو القران عرفا وهو لا يعم الاحكام المدعى
وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول ما انزل اليه عليه السلام من الاحكام
قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها لان لفظ انزل
ماضي فلا يتناول الحال ولا الاستقبال **قال** قدس الله روحه تذنيب
يجوز ان يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا
لم يطلب المخاص فان وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا
المشركين ولم يسمعوا سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين ولجواز اسماع
العام المخصوص بالعقل وان افتقر الى نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان
فيه اغراء بالجهل ومنعا عن العمل بالعموم الا بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض
والجواب لا اغراء لان مع ظن التخصيص وعدم اليقين بالعموم فظن الاستغراق
كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن
المخصص اجماعا **اقول** القائلون بامتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب
اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص
ويكون مكلفا بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه والا عمل
بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم
والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف
والمختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين **الاول** ان ذلك واقع فيكون

جائز اما الاول فلان الصحابة سمعوا بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك
ما يوجب قتل المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله
عم سنوا بهم سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة
عمر لما رواه ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظاهر **الثاني** انه يجوز اسماع العام
المخصوص بدليل العقل وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع
العام المخصوص بدليل السمع بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هي
تمكن المكلف من معرفة المراد بالخطاب العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع
فيثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين **الاول** ان ذلك يوجب الاغراء
بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما الاولى فلان اسماع
المكلف العام من دون سماعه المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق
منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله
تعالى منزه عنه **الثاني** لو جاز ذلك لما جاز للمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد
طوافه في اقطار الارض وسواله اهل العالم بمخصص امراله وبطلان التالي
وهو ظاهر يوجب بطلان المقدم والملازمة ظاهرة والجواب عن الاول بالمنع
من ايجابه الاغراء بالجهل وكيف والمخصص مظنون التحقق باعتبار كون
اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع
له وعن الثاني بالمنع من الملازمة على توقف العمل بالعام على طواف اقطار
الارض للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن يحصل ظن الاستغراق
عند البحث عن المخصص الذي لا يعد معه المكلف مقصرا وعدم الظفر به اما مع
تحققه وهو الواقع فلا وذلك ان عدم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب
انتفاء ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل
ظن انتفاء التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع
المكلف العام المخصوص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن
المخصص اجماعا **قال** قدس الله روحه البحث الخامس كل من يريد الله تعالى افهامه
بالخطاب وجب بيانه اما لان يعمل به كالعالم في الصلاة او لا لذلك كالعالم

الكلف بمعرفة احكام الحيض ونحوه ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي **اقول** لما ذكر ان البيان يجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه خطابه المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه بيانه له اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم ان الذي اراد الله تعالى منه فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالامر في الصلوة فانه مكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من الامور التي لا تعرض للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا يريد منهم فهم خطابه فقد لا يراد منهم فعل ما تضمنه الخطاب كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وما جرى مجراها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الآيات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالاتها **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في الظاهر والماول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية قوله عم لابن غيلان وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن على ابتداء النكاح او امساك المتقدمات لترتيبهن بالاسلام وبعدمه قوله عم لفيروز الديلمي عند اسلامه على الاختين امسك ايتهما شئت فانه انفى التخيير عن تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا اي اطعام طعام ستين مسكينا للتساوي في دفع الحاجة بين ستين يوما وبين واحد ستين يوما لامكان قصد فضل الجماعة وحصول استجابة الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل اية الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على لمزهم في الصدقات ورضاهم ان اخذوا [illegible] سخطهم ان منعوا **اقول** قد تقدم في صدر هذا الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتماله لغيره ما فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر

والمجمل والماول وعلم منه تعريف كل واحد منها اذ التقسيم مفيد للتعريف بل قد يكون مفيدا للتحديد التام وذلك عندما يكون المقسوم جنسا قريبا للاقسام والجهات فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة ما نقاربه النص واخرى دون ذلك وانقسم اللفظ بتلك الاعتبار الى النص والظاهر كان مقابله وهو المرجوح كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح عليه فحينئذ يتعين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا لما صرف اليه وان كان بعيدا ولا بد وان يكون الماول ذا فطنة وعلم بمدلولات الالفاظ بحيث يعرف تفاوتها في احتمال ارادتها منها فمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن غيلان غيلان ابن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سايرهن فقد اولوه بثلاث تاويلات **ا** حمل لفظ الامساك على ابتداء النكاح فيصير قوله امسك اربعا انكح اربعا منهن ويصير قوله وفارق سايرهن اي لا تتزوجهن **ب** انه يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع فكان ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه **ج** انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات بعيدة لان ما اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عم فوض الامساك والمفارقة الى الزوج وجاعل واقعين باختياره عندهم لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف ابتداء النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر ومفارقة الباقي والامر اما للوجوب او الندب على ما مر وحصر التزوج في الشرطين واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا لجواز نكاح غيرهن والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها واما الثاني فلانه ايضا ضعيف لان الحصر كان في ابتداء الاسلام او لو لم يكن ثابتا في ابتدائه

لم يخل المسلمون باجمعهم من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا النقل لما
لم ينقل علم ثبوته في ابتداء الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم
لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام حتى يعرف وجوب اختيار السابقات
لترتب عهده بالاسلام ولما روي ان واحدا اسلم على اختين فقال له النبي عم امسك
منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن عندي ففارقتها
ومنها تاويل قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على الاختين امسك ايتهما
شئت بالتاويلات الثلاثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها وهذا ابعد
من الاول لانه هنا صرح بتخييره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما من غير
تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا من ان المراد طعام ستين مسكينا فزعموا ان المقصود انما هو
دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا طعام يوما
واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا
فلانه للحاجة الى هذا الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة وما ذكروه
من المقصود وان سلم فليس مقصودا وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام
بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة فيهم فانه قل ان يخلوا هذا العدد
المذكور من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى تحصل به البركة ويكون دعاؤه
مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وليس من التاويلات البعيدة حمل
علمائنا اية الزكوة وهي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية
على بيان المصرف دون تملك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما
هو بيان مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن
صنف من الاصناف المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل فح يجوز صرفها الى
واحد من الاصناف واستبعده الشافعي محتجا بانه تعم اضاف الصدقة اليهم
بلام التمليك وعطف بواو التشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف
وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة
التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقة ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد

ابطال

ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان سياق الاية يدل على ما قالوه وهو قوله تعم ومنهم
من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا صلعم يعطي الصدقات من احب
فان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم قليلا اذا هم يسخطوا فرد الله عليهم بقوله
ولو انهم رضوا ما اتيهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من
فضله ورسوله انا الى الله راغبون واشار الى ان محمدا صلعم يعطيها اهلها
ومستحقها ومن حصلت فيه شرايط الاستحقاق وعقب ذلك بقوله انما الصدقات
الاية واجرا اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض من القراين وغيرها
وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلناه على ان لقايل ان يمنع كون
اللام حقيقة في التمليك لانها تستعمل في غيره كالاستحقاق والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فتعين كونها للقدر المشترك بينها وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاه
بين ما قلناه وبين كون الاية لبيان المصرف باطل لان ما قاله يقتضي التشريك
ولا كذلك لو قلنا انها لبيان المصرف قال قدس الله روحه المقصد الثاني
في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية الى امتناع صدور الذنب
من الانبيا سوا كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد والنسيان
لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع الجهل
بكونه معصية ولارتفع الامان عن اخباره فينتفي فايدة البعثة ولعدم الا
نقياد الى طاعتهم مع العلم بسقوط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء
على امتناع وقوع منهم الا الفضيلة حيث جوزوا الذنب وكل ذنب عندهم كفر
وجوز بعض الجمهور صدور الكفر في الاعتقاد الذي لا يجب كفرا كالحكم بعدم بقاء
الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما يتعلق
بالفتوى كذلك الخطا سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكباير عنهم
عمدا وانه وقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع من الصغيرة والكبيرة
الا على سبيل التاويل وبعضهم منع من العمد والتاويل وجوزه سهوا الا انهم لقوة
عقولهم مطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا الصغيرة
سهوا وخطا وعمدا تاويلا الا المنفرة والحق ما ذكرناه اولا اقول لما توقف كون بعض

افعال الرسول عم من مبادي الاحكام الشرعية على عصمتهم بحث عما هو لهم من ذلك وهو مطلق ما هو لهم من ذلك وهو مطلق افعال الانبيا عليهم السلم واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمتهم كلهم من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطا في التاويل قبل النبوة وبعدها لانه لو جاز عليهم شي من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية لعموم الامر الوارد بالاتباع مثل قوله تع فاتبعوه ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والتالي باطل واللازم وجوب الحرام ولان النبي عم لو لم يكن معصوما لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفا فايدة البعثة اذ الغرض منها تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب باخبار النبي عم بذلك بحيث يتابعونه على فعل الواجب واجتناب الحرام فلو جوزنا علامة الكذب في اخباره بحيث يجوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا الى امتثال اوامره ونواهيه ولان جواز الخطا عليهم يسقط محلهم من قلوب امتهم ويوجب الاستخفاف بهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على مخالفتهم وذلك نقض للغرض من البعثة وانفردت الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع الصغاير منهم واما الاشاعرة فالاكثر منهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر وافقهم بعض المعتزلة على ذلك لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين ووجوب رعاية الحكم في افعاله تع وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشياء احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب منهم وكل ذنب عندهم كفر واما الابلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق عما يخبرون به من الاحكام وجوزه بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا

لا عمدا وثانيها ما يتعلق بالفتوى والاكثر على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز عليهم الكباير عمدا والمشهور قالوا بوقوع هذا الجايز والقاضي جوزه عقلا لا سمعا ومنع الجبائي من ان يرتكبوا الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطا في التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطا في التاويل وجوزه سهوا لكنهم مواخذون بما يقع منهم على جهة السهو ولذا كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكباير وجوزوا عليهم الصغاير عمدا وسهوا وخطا في التاويل الا المنفرة كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كما قرر من يقل منهم من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما سهوا فقد يقع لكن بشرط ان ينبهوا في الحال ويعرفوا غيرهم انه سهو عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصا في ذلك مذكور في الكتب الكلامية قال قدس الله روحه البحث الثاني الحق عندي ان فعله عليه السلم اذا لم يظهر فيه قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه واتبعوني وما اتيكم الرسول فخذوه واطيعوا الرسول زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج ولانه احوط والجواب الامر حقيقة في القول لمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع سبق ذكر الدعا والاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالاتيان القول بقرينة وما نهاكم والطاعة هو موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة لا على مطلوبيتهم ولا احتياط انما يتم فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه به كالوصال والزيادة على الاربع اماما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق ومثل ذلك ما علم منه وجه لتاسينا فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه واجبا وان كان ندبا تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله ولا

والاسوة الاتيان بمثل الغير لانه فعله وقوله لمن كان يرجو الله تحريض على الترك والابداع
على الرجوع في الاحكام الى قوله عم كقتله الصايم **اولها** فعال الرسول عم اما
ان يكون طبيعية كالاكل والشرب والقيام والقعود ومما يجري مجرى ذلك كالنوم
والاستيقاظ ولا نزاع في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية
فاما ان ثبت كونها من خواصه عم كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة
الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم وذلك لا يدل على مشاركتنا
اياه فيها اجماعا بل يدل على عدم مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن مختصا او لا
يثبت فان عرف انه فعله بيانا لنا فهو دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل
على حجر الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون بيانا لصفة الفعل لا
لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين وان لم يعرف
كونه بيانا فان علم ان الرسول عم قصد بايقاعه التقرب الى الله تعالى كان
دالا على الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن شريح وابن
ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي
انه للندب وهو مذهب الجويني وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال
بالوقف وهو مذهب السيد المرتضى رحمه الله والصيرفي والغزالي وجماعة
من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب والندب لان
التقرب الى الله تعالى بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها
وخصوصية كل من الوجوب والندب لا يعلم قصدها على اليقين وكذا في
حق امته وان لم يعلم قصده به التقرب فهذا هو القسم الذي ذكره المصنف طاب
ثراه وبحث عنه وقد اختلفوا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة
والاصح انه يدل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع
الحرج عن الفعل لان عصمته عم تمنع من وقوع المحظور والمكروه ووقوع المكروه
منه والغالب الواجب والندب والمباح في افعاله يقتضي الحاق هذا في حقه
واما في حقنا فكذلك ايضا لانه عم وان كان قد اختص عنا بخصايص الا ان
مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته وادراج النادر تحت الغالب

اولى

اولى وقد احتج القائلون بالوجوب بوجوه ذكر المصنف طاب ثراه فيها ثمانية **الاول**
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما يطلق على
القول كما مر والتحذير على مخالفته فعلا دليل على وجوب موافقته وهو الاتيان
بمثله **الثاني** قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو
الله واليوم الاخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة
حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان لم يكن فيه اسوة حسنة لم يكن راجيا لله واليوم
الاخر وهذا توعد وزجر وذلك دليل الوجوب **الثالث** قوله تعالى فاتبعوه
امر الله تعالى بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم **الرابع**
قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله
تعالى الواجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر لمنع دلالة الاية
على اللزوم المدعى فان الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم
للمشروط سلمنا لكن لا نسلم ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب
قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن كونه مطلوبا طلبا جازما **الخامس** قوله
تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتانا به فيجب علينا اخذه
وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب لا يقال **السادس** قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول امر بطاعة الرسول والاتيان بمثل فعل الغير لا نه قوله طاعة له
فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته
في القول وان لم يتابعه في الفعل **السابع** قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن
وطرا بين تعالى انه انما زوجه بها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب
الثامن انه احوط لانه ان كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام به وان
لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك
الفعل فلحقه الاثم والحرج والجواب المنع من كون الامر حقيقة في الفعل بل الحق
انه حقيقة في القول خاصة على ما تقدم ولو سلمنا الاشتراك بين القول والفعل
لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع

وجود القرينة الدالة على ارادة القول وهي سبق ذكر الدعا في الاية وهي قوله تعـ
لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون
منكم لواذا فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول عم قد
يكون واجبا وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام
على الخاص وهذا بعينه جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب
اتباع تحقيقه وليس مرادا قطعا فلا بد من اضمار شي يتبع فيه وهو اما قول
او فعل او هما معا والثالث باطل لاستلزامه زيادة الاضمار المخالف
للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع على
وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في
الفعل اما القول فان المتابعة فيه غير مقصوده وقوله المتابعة في القول
واجبة بالاجماع ان اراد بها العمل بموافقة القول وهو مسلم لكن ذلك
ليس حقيقة المتابعة وان اراد ان يقول مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل
به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه وهو الجواب
عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل
لدلالة القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهاكم عنه فانتهوا عليه اذ النهي لا
يكون الا بالقول وايضا فلانه اذا فعل فعلا فقد اتانا به فان
العرف يابا ◦ وعن السادس ان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في
القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان غايتها الدلالة على ان حكم
امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عند زوجهم بازواج ادعيائهم وذلك
يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله واجبا يجب
يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا وجه
الفعل اما اذا لم يعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال او مجاوزة
الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة

فالاحتياط

فالاحتياط انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما ما علم وجهه
من افعاله عم مما ليس من خصايصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة
والفقهاء يعني انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب
وان كان ندبا كنا متعبدين به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين
باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه وخص بعضهم التاسي به في العبادات
دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون ذلك كله لنا ما تقدم من قوله
تعـ لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
وغيرها من الايات وللاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كما روي
عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصايم فقال لها الا تقول لهم اني اقبل
وانا صايم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان للامر معنى ولان
الصحابة اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول
الله صلعم واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع عم نعله فخلعوا
نعالهم وكان عمر يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
ولولا اني رايت رسول الله صلعم يقبلك لما قبلتك وقوله طاب ثراه
لم يدل على حكم في حقنا اي من وجوب به او ندب لا ستدلاله عليه با
حتمال الاباحة والاشارة بذلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية
انها لم يظهر فيه قصد القربة من افعاله عم في عدم الدلالة على حكم في حقنا
قال قدس الله روحه البحث الثالث يعلم الوجه بالنص وبوقوعه
امتثالا او بيانا وفي الاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع الذنب
والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة
او دايما ثم يتركه من غير نسخ وبان يخير بينه وبين مندوب وبوقوعه قضاء
لمندوب والوجوب بالتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب
كالاذان وبوقوعه قضاء للواجب او جزاء لشرط موجب كالنذر وبحرمته
لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين في الكسوف اقول لما بين كون التاسي بالنبي
صلعم واجبا وان ذلك موقوف على معرفة وجه فعله عم اشار الى ما به يعرف

وجوه افعاله وهي منحصرة في ثلثة الوجوب والندب والاباحة لان عصمته تمنع
من دخول المحظور فيها وتدور وقوع المكروه منه والظاهر الاقسام الثلثة
المذكورة يقتضي الحاقه ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة ذلك طرق فمنها ما يشترك
الثلاثة فيه بحيث انه يصلح لبيان كل واحد منها على التعيين ومنها ما يختص
واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص على وجه الفعل مثل هو
ثم هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع امتثالا
لاية دالة على احد الوجوه الثلثة كما وصلى امتثالا لقوله تعالى اقم الصلوة الدال
على الوجوب او كاتب عبده امتثالا لقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
المقصود به الندب او اصطاد بعد احلاله عقيب قوله تعالى فاذا حللتم فا
صطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية
الكتابة واباحة الاصطياد وثالثها ان يقع فعله بيانا لما علم وجهه
فان ذلك الفعل موافق للمبين في وجهه ان كان واجبا كان واجبا وان
كان مندوبا كان مندوبا وان كان مباحا كان مباحا واما الثاني
فيعرف اباحة الفعل بتجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه الاباحة
مع استحالة وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية
وجوب وندب وكراهة ويعرف ندبيته بوجوه الاول بقصد الرسول
به التقرب الى الله تعالى فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفاء الوجوب
بحكم البقاء على الاصل العدم فيتعين الندبية الثاني ان يوقعه على وجه القربة
ثم تركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب به الى الله تعالى يوجب
رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب وفيه
انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه واجبا وكون
تركه منه والا لجاز كونه واجبا موسعا او مخيرا او محدودة
بحصوله فيتركه عند انقضائها الثالث ان يداوم عليه ثم يتركه من غير
عذر ولا نسخ فان المداومة تؤذن برجحان الفعل والترك من
غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فيتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار العصمة

العصمة بدار

والعلم باستمرار الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب اخر لامتناع التخيير بين
المندوب وبين غيره ه كونه قضاء لعبادة مندوب لاستحالة ترجيح الفرع
وهو القضاء على اصله ويعرف وجوبه بوجوه ا نص عليه انه مخير بينه وبين
فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب ب اقترانه
بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة ج معرفة كونه قضاء
لعبادة واجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر للنقض بالمسافر والحائض
بدنهما فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع
وجوب قضائه عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطرة مع
ايجابها اجماعا وح لا يبقى في معرفة وجه الفعل دلالة على وجه القضاء د
وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل كما لو نذر ان رزق ولدا تصدق فرزق فيعلم
وجوبه ه ان يكون فعلا لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة
الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم في قوله طاب ثراه يعلم الوجه حقيقته اعني
الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الظن ويعلم
ذلك من الطرق المذكورة قال قدس الله روحه البحث الرابع الفعلان اذا
تعارضا وكان ناسخا لرسول صلى الله عليه وآله علم ان السابق منسوخ اذا علم تعبده به
ما لم ينسخ ولو كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه علم خروج الفاعل
من الناسخ وان عارض فعله قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص
القول به جاز عند من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه وان اختص بنا
عمل بالقول لئلا يلغى بالكلية وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان
تراخى الفعل وكان القول عاما كان منسوخا عنه وعنا وان اختص به كان
نسخا عنا وان اختص بنا كان نسخا عنه ثم يجب علينا مثل فعله للتأسي
وان تقدم الفعل وتعقبه القول واختص به دل على تخصيصه من العموم الدال
على وجوب الفعل لكل احد وان اختص بنا منه دل على اختصاصه بالفعل وان
اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخى القول كان نسخا فمن يدل
عليه وان جهل تقدم الفعل وعدم القول فالتوقف اقوى لاستغنائه عن الفعل دون القول

واقره ابن المنذر
عليه السلام

العكس والعلم بتناول القول لنا دون الفعل لجواز تاخره فيكون متنا ولا له وقد يتم فلا

متناولنا ا لو ا الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم الا مع منافي التقارن

وانما تنافي الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما ومن المعلوم استحالة وجود

فعل وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان المتضادان اذا اتحد محلهما

دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم تنافي وجودهما بل قد

يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل الآخر او زمانه

كما لو فعل عم فعلا بعد ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دايما

مالم ينسخ عنه فانه علي ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكما لو

فعل فعلا وعلم بالدليل ان من عداه متعبد به على وجه الوجوب دايما

مالم يرد الناسخ له ثم فعل بعض المكلفين ما يضاد ذلك الفعل وقرره عم

عليه فيعلم انه خارج عن الناسخ بالرسول عم في ذلك الفعل ويكون تخصيصا

له ان كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا اذا تقرر ذلك فاعلم

ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون

من الرسول عم وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما

القول فاما ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا او مجهول التقديرين فاما ان

يكون المتاخر متراخيا او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون

القول مختصا به عم او بامته او شاملا لهما معا فالاقسام اثنا عشر ا ان

يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من غير تراخ كما لو قال الطواف

واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا جايز عند من يجوز

نسخ الشي قبل وقت فعله محال عند غيرهم ثم يجب على امته مثل ذلك الفعل

اذا علم انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي ب

ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم

تناول القول لهم ويلزم مثل الفعل الناسخ ح عليهم بالتاسي به علي وجه

الوجوب ج ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون دالا على

تخصيصه عن العموم المستفاد من الفعل المقترن بما يدل على لزوم مثله لكل مكلف فيما

بعد

بعد من الاوقات مالم يرد الناسخ د ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون

حكم الفعل منسوخا عنه دون امته ه ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه

الفعل من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو تابعناه في الفعل لزم الغا القول

بالكلية ولو عملنا بالقول لم يلغ الفعل لبقا حكمه في حقه فكان جمعا بين

الدليلين فيكون اولى من الغا احدهما بالكلية و ان يتاخر الفعل عن القول المختص

بامته متراخيا فيكون منسوخا عنه ويلزمنا حكم الفعل بالتاسي ز ان يتاخر

القول المختص بامته من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل مختص به ح

ان يتاخر القول المختص بامته متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه

ط ان يتقدم القول المتناول له ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل

على تخصيصه من عموم ذلك القول ي ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته

فيكون حكم القول منسوخا عنه وعنهم يا ان يتاخر القول العام من غير

تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم لزومه لا منه يب ان يتاخر

القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم

احدهما على الآخر فتقدم القول لقوة دلالته على الفعل ولان الاقوى ارجح اما

الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير عكس والمحتاج اليه اقوى

من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول القول لنا معلوم

لانه مفروض وتناول الفعل لنا غير معلوم لانه كما يحتمل تاخره فيكون متناولا

لنا كذا يحتمل تقدمه فلا يكون متناولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم

اتفاقا قال قدس الله روحه البحث الخامس الاقرب انه عم قبل النبوة

لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر اربابها وتنتهض عمومية

دعوة من سبقه عم او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة حسن

عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر وطوافه بالبيت لا يدل على تعبده

بما لم يعلم والحق انه كذلك ولخطاء من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم

او موسى وعيسى عليهم السلام لانه اوحى اليه كما اوحى اليهم فشرعه اصل ولم يجب

رجوعه اليهم في الحوادث بل كان ينتظر الوحي وغضب عليه حيث اطلع في التورية

مع عمر بحيث

[illegible]

وقال لو كان موسى عم حيًّا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبيا وقوله تعـ فبهداهم اقتده امره بالاقتدا بالهدى المشترك من التوحيد وشبهه وقوله تعـ انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبهه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله تعـ يحكم بها النبيون يريد بعضا فجمع الانبيا لم يحكموا بالجميع ابو هذا من جملة فروع الناسخ

واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا صلوات الله عليه وآله هل كان متعبدا بشرع احد ممن سواه من الانبيا عليهم السلام ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم وتوقف آخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين ا انه لو كان متعبدا بشرع احدهم لوجب عليه الرجوع الى علما تلك الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله والخلافة صلوات الله عليه وآله ولما لم ينقل علمنا انتفاءه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة بطريق الوحي من الله تعـ كما علم قصصهم واحوالهم ب انه لو كان متعبدا بشرع احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو نسبوه لكان اشتهر وبطلان التالي واشتبه دليل بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين ا ان دعوة من تقدم كان عام فوجب دخوله فيها ب انه عم كان يركب البهيم ويأكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه سلمنا لكن لا نم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيم حسن عقلا لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع الضارية فعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في العقل لانه نافع خال عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته قبله فانه لا يدل على كونه واجبا شرعا بل ولا على انه ما ذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على انه ما ذون فيه من شرع من تقدم واما بعد نبوته عليه السلام فالجمهور من المعتزلة واكثر من الفقها منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما يرفعه الدليل

[illegible]

الناسخ

الناسخ ثم اختلف هؤلا فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم وقال الاخرون بشرع موسى وقيل بعيسى على نبينا وعليهم السلم والكل باطل لنا ولمحققان يقال اما ان يكون مراد القايل بقيسه انه شرع من قبله انه كان يوحى الى نبينا مثل ما اوحي الى غيره من الاحكام او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمايهم وكتبهم فان كان الاول فاما في كل شريعة او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا ما قبله من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا استلزم اطلاق كونه عم متعبدا بشرع غيره لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في شرعه لانه تعـ اوحي اليه كما اوحي الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمايهم فهو باطل قطعا لانه عم لم يرجع اليهم في شيء من الوقايع والحوادث والا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان يراجع كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما راه يطالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة والفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وتعرف احكامها لوجوب التاسي به عم والتوالي باطله بالاجماع احتجوا بقوله تعـ فبهداهم اقتده امر نبينا عم بالاقتدا بهديهم وبقوله تعـ انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده وقوله تعـ انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تعـ واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاية الاولى انه امره بالاقتدا بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي اشترك الجميع فيه وذلك انما هو ما يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به بالحكم الموحى وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون يمتنع حمله على ظاهره من حكم كل الانبيا عليهم السلم بكل ما في التورية لما علم من مخالفة اكثرهم لكثير مما فيها فيجب التخصيص بما في التوراة وبان يكون المراد يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما تشترك فيها الشرايع او في الانبيا بان تكون

العدل

العكس

يكون المراد بحكم بها بعض النبيين وهو لا يدل على دخول نبينا عم في ذلك البعض وعن الرابعة
انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل قوله عقيب ذلك وما كان من
المشركين ولان شريعة ابراهيم عم كانت مندرسة فكيف يكون مامورا بها وعن
الخامسة انها تدل على انه وحي محمد صلعم بما وصى به نوحا والنبيين من امرهم
باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من كليات الشرايع كما نقلنا
قدس الله روحه المقصد السادس في النسخ وفيه مباحث الاول
النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع
المبتداء الرافع لحكم عقلي وبالجزء لارتفاع الحكم بالعقل لا بدليل شرعي وخرج
بالمتاخر الاستثناء والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا
نهي الله تعم عن مثل ما امر به لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر
ثابتا وهل هو رفع او بيان انتهاء مدة الحكم القاضي ابو بكر على الاول
لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على
الثاني اذ ليس انتفا الباقي بطريان الحادث اولى من العكس وكون
الطاري متعلقا بسبب شرك وتجويز كثرته يبطل بامتناع اجتماع الامثال
ولان خطابه تعم كلامه وهو قديم ولا نزاع ان علم الدوام فلا نسخ ولا
انتهى الحكم لذاته والجواب يجوز ان يكون اولى من غير علم السبب والحق انا
عندنا حادث وجاز تعلقه بوقت مع علم تعم برفعه بالناسخ الفرع لما فرغ
من البحث عما يثبت به الحكم الشرعي بحث عما يثبت به زوال ذلك الحكم
بعد تحققه وهو النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف
النسخ وعقبه بذكر اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال
والازالة يقال نسخت الريح اثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس
الظل عند توهم انتقاله من موضع الى اخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال
نسخت الكتاب الى اخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح
الذي هو عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن

انتقالها من وارث الى اخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين
البصري انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمص طاب ثراه
وافق ابا الحسين وهو الحق للعرف من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض
ومنها ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة
العدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم
واما بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المص طاب ثراه بانه رفع حكم شرعي بدليل
شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وما اضافه الى الحكم
خرج رفع الذوات والصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب
والندب والعدمي كالتحريم والكراهة وتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرعي المبتداء
الرافع لحكم العقل من البراءة الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما المستفيد
من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه صريحه ومحمله مما المستفيد من
فعل الرسول عم وتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج رفع الحكم الشرعي
بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي بل الى
دليل عقلي وتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل
الشرعي الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
وقوله على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تعم عن مثل فعل ما امر به كما لو قال
صوموا يوم الجمعة ثم قال بعد صوم جمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم
يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا الا اذا مقتضاه صيام يوم جمعة لا
صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار كما تقدم وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز
لا يجب اخراجه من حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو ممنوع وقد اعترف المص طاب
ثراه بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور
لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعم لا
يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد المتاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط
والغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على
التراخي ولان هذه المخصصات لا تقتضي رفع الحكم الشرعي بل تدل على ان المخرج بها

وجه
غير مراد من الخطاب وح لا يحتاج الي قيد يخرجهما منه وقوله خرج منه ما لو
لولاه لكان ثابتا نهي الله تعالى عن شل فعل ما مور به ممنوع لانه ليس رفع حكم
شرعي اذ الامر بالشي لا يدل على التكرار بحيث يكون النهي عن مثله لولا القيد
المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد
الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عن تحريم ذلك الوقت بحكم ينا قض
الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الي الليل
فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم
يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وضعف هذا بين مما ذكرنا
وايضا كان ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا لعذر ولا لتعسر الحق فانه يراد به رفع
وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه
ليس بنسخ مع صدق الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته يعني
ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه
زال بطريان الناسخ او بيان انتهائه للحكم يعني ان حكم الخطاب الاول
انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر القاضي ابو بكر على الاول
والاول الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته وكلما وجد فلا بد وان يكون
منقطعا بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحاق الاسفرايني على الثاني
واحتج عليه بوجوه الاول لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان
ارتفاعه ح لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من
الجانبين فكما ان الطاري ضد الباقي فكذا الباقي ضد الطاري فلو
اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح وان رجحان
محال فان الثاني لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي
وانما يكون كذلك لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي اما على ذلك التقدير وهو
الواقع فلا وايضا ثم ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما
ثبت في علم الكلام من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى
من منقطعه فالقوة موجبة للرجحان وبجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي

مرجح على من هذا الوجه قلت يمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب
قلنا والباقي ايضا متعلق السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر
انما هي الامكان وهو وصف مشترك بين الطاري والباقي قوله او لجواز كون
الطاري اكثر افرادا من الباقي ممنوع لاستحالة اجتماع الامثال ب ان حكم
الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلامه وهو قديم فلا يتصور عدمه ج ان الله
تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه فان كان الاول استحال نسخه لاستحالة
انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان الثاني انتهى الحكم بذاته لا بطريان الضد
وهو المطلوب والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث اقوى من الباقي
وان لم يعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير مرجح
وابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم
ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن ب ان
خطاب الله تعالى عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليل عليه وعن
ج ان المختار انه تعالى علم انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم
وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ
اياه قال قدس الله روحه البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع سمعا
لامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر وللقطع بثبوت
نبوة محمد عم وللاجماع على كون شرعه ناسخا لما تقدم واحتج اليهود
بان موسى عم ان بين دوام شرعه بطل النسخ والا فمقتضى الفعل مرة ان لم يبين
انقطاعه ووجب نقل المدة ان بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان
الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا امتنع الامر به ضعيف لاحتمال
ذكر المدة اجمالا ولم ينقل لانقطاع تواتر اليهود حيث استأصلهم بخت نصر ولكن
نقول قول موسى عم لو سلم لكن الابد قد يراد به الزمان المتطاول
لا في التورية يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان اباه
فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق وكون
الفعل حسنا او قبيحا مما يختلف باختلاف الازمان والاحوال المتجددة ومعارض

بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه جعلها موبدا عليهم بجزا

بتهيب حرد ونفيتي كل يوم بكرة وعشيرا ثم نسخه الاول اكثر الناس على ان النسخ ممكن

عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني في الثاني ولبعض

اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان يكون معللة بالمصالح

والاغراض كما يقوله اصحابنا والمعتزلة او لا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين

فالنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم

واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيامره به ومفسدة لبعضهم فينهاه

عنه او مصلحة لمكلف في وقت ومفسدة له في آخر فيؤمر به في الوقت

الاول وينهى عنه في الثاني واما على قول المجبرة فظاهر فانه لم يمتنع اثبات

الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته فلا يسال عما يفعل

وهم يسئلون وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد صلعم بالبراهين

القاطعة الدالة الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع

الامة فانهم لا يختلفون في وقوع النسخ في الاحكام كما في نسخ التوجه

الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد سنة الوفاة بالحول

بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وبان شريعة محمد صلعم ناسخة

لما قبلها من الشرائع احتج اليهود بوجوه ا ان موسى عم بين دوام

شرعه ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام

شرعه لكان اما ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا من انقطاعه او بقائه شيئا

منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما توفرت الدواعي على نقله

ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى من شرعه

بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا وعدم

قبوله النسخ ح واما الثاني فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام عدم

تلبيس فلا يجوز عليه ب قول موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا قول حجة

والابدية بما لا انتهاء له في جانب المستقبل فيستحيل نسخه ج ان الفعل

المامور به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء ملزوم بقبحه

وان كان

وان كان قبيحا استحال كونه مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع

من بيانه عم دوام شرعه والمدعي انه بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا

اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر قتل اكثرهم ولم يبق منهم

الا شذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون بيان الا

نقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن

الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع

تواتر اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان الطويل وقد ورد ذلك في

التوراة كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان

ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين

سنة ثم يعتق فان كان المراد بالابد المدة المذكورة فهو المدعي وان

كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن الثالث ان الفعل المامور به

حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين

للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف الاوقات والاحوال

والمكلفين كما تقدم وما يوضحه النسخ والتغيير في الشرائع من قبيل القسم الثاني

خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكروه كحسن الصدق

والعدل وقبح الكذب والجور هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة

فلا يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن

قبيحا وبالعكس فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في اخر

ثم يعارض اليهود بان النسخ قد وقع في شرعهم كما في البقرة [illegible] بينهما

حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني

من التوراة قربوا الي في كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا

دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة الاولى على تقدير صحتها انما يدل

على استحالة نسخ شرع موسى عليه السلام والثانية على امتناع نسخ التعبد بالسبت

وحده لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا قال قدس الله روحه البحث الثالث

في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني لنا آية العدة وتقديم

كحسن

الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتجاجه بقوله تعالى لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وان
الغرض في تقديم الصدقة التمييز بين المخلص والمنافقين فلما حصل زال التعبد
وبقاء الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد لم يتقدمه
من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع
الحمل سواء كان سنة او اقل فحمل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة
للتمييز يقتضي كون الصحابة بأسرهم منافقين غير علي فانه لم يتصدق سواه
وهو باطل والاستقبال لبيت المقدس كذلك عند الاشتباه فالخصوصية التي
تعلق بها زائلة بالكلية اقول اتفقت الامة على وقوع النسخ في القرآن
العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر الاصفهاني لنا وجوه ا انه
تعالى امر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا حيث قال والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم
نسخ ذلك بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا ب انه تعالى امر بتقديم الصدقة على المناجاة بقوله
يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة
ثم نسخ ذلك ج انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الآن خفف الله
عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين د انه تعالى
امر بالتوجه الى بيت المقدس في الصلاة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى الكعبة
بقوله جل من قائل فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه
الى بيت المقدس لم يكن واجبا بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة
وحينئذ لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام بالآية المذكورة دالا
على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا للسنة احتج ابو مسلم بقوله تعالى في
صفة كتابه العزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان
قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الآية واعتذر عن الوجوه المذكورة

اما عن

اما عن الاول فبان حكم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا
ومدة حملها حولا اعتدت به وانتفاء الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا
واما عن ب فلان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان
الغرض من هذا الامر تمييز المؤمنين من المنافقين بالامتثال وعدمه فلما حصل
ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم لارتفاع سببه واما عن ج فيمكن ان يقال
ان الحكم باق اذ لو كان المائة والمائتان في غاية الجبن والضعف بحيث
يعلم تقصيرهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات فيكون تخصيصا وعن
د بان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية لوجوب التوجه
اليه عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجته ان المراد
بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يبطله ولا
يأتيه من بعده ما يبطله لا ما توهم ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى ابعاضه
وعن اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع
الحمل ومضي اربعة اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه
ان امكن فالاعتداد بخصوصية الحول زائل بالكلية وعن الثاني بانه لو كان
الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة غير امير المؤمنين عليه السلام منافقين
وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليمه ان خصوصية العدد زال بالكلية
فيتعلق الحكم بغيره كما لو فرض زيادة الضعف على المائتين والحال كما ذكره وعن
الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل
للتحقق الجلي للتوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات وما كان مختصا
ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية قال قدس الله روحه البحث
الرابع في شرايط النسخ وهو الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغيره كالقيام
والقعود ووجوه التصرف والنفع والضر لا ما وجب استمراره اما لكونه لطفا
لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة توجبها كوجوب الانصاف وقبح الكذب
والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتاخر الناسخ وعدم توقيت الفعل
بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بمجهولة كرور سواء علم الى ان ينسخ عنكم

ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ
للمنسوخ لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم النسخ قد
يكون الى بدل فيشترط وجود لفظ يدل على الزوال وقد يكون المبدل متضمنا لحكم نفي
ثبوت المضاد وقد يكون لا الى بدل كنسخ عاشورا برمضان وساير الحقوق
بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على زوال الاول لعدم التنافي بين الحكمين اقول
شرايط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة بالناسخ اما الاول فامور احدها
ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا بمرة واحدة او مطلقا
لم يكن ارتفاعه نسخا وان يكون مما يصح تغيره كالقيام والقعود والذي يكون
كل واحد منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كما في حال الصلوة
والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره
وكالنفع والتصرفات التي قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند الجوع وضارا
في غيره كالاكل عند الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه مطلقا
مطلقا كمعرفة الله تعالى او لكونه على صفة هو عليها لا زمة له كوجوب الانصاف
فانه متصل بصفة الانصاف وكقبح الكذب والجهل فانهما متصلان بعدم مطابقتهما
لمتعلقهما وهي صفة لازمة لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل واتموا
الصيام الى الليل اما المقيد بغاية مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول صلوا
الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم ولقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا المنسوخ بقوله عليه السلم قد جعل الله لهن سبيلا
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الثيب جلد مائة والرجم وان يكون من
الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وصورها ودون الاحكام العقلية
فان الصلوة الى بيت المقدس وصورها لم يرتفع بالناسخ لامكان وقوعها
وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة مثلا او تحريم
الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ لحكم المنسوخ الذي دل الناسخ
على رفعه يعني ان يكون موضوعا له او لما هو جزؤه او لملزومه بل لو علم استمرار
الحكم بقرينة خارجة عن الخطاب لساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب

في صحة ورود النسخ عليه الا انه لا يدل على التكرار ثم انه لو دلت قرينة على ارادة
التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات كان نسخا ايضا فاتح عدم
تناول اللفظ له واما الثاني فيشترط في الناسخ ان يكون دليلا شرعيا لا عقليا
فان ارتفاع الحكم بموت المكلف وعجزه لا يسمى نسخا وان يكون متراخيا عن
المنسوخ لما عرفت في شرح حد النسخ وان يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ والا
لزم البداء ثم النسخ ان كان الى بدل يشترط فيه وجود ما يدل على زوال الحكم المنسوخ
من لفظ او فعل او ترك وقد يكون فان كان مضاد الحكم الاول كفى دليل
ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
وان كان نسخا لا الى بدل مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان ونسخ ساير
الحقوق بالزكوة لم يكتف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط
وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا قال قدس الله روحه
البحث الخامس يجوز نسخ الشيء قبل فعله اجماعا فان الفاسخ والكل فرعان
بالناسخ والمنسوخ وهل يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع فلا لا لانه
لو جاز ذلك لزم البداء شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه
والوقت والمكلف وهي ثابتة هنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت
ان كان حسنا استحال النهي عنه او قبيحا استحال الامر به لا يقال نمنع اتحاد
المتعلق لتناول النهي مثل ما تناول الامر او لتناول الامر بالاعتقاد
والنهي بالفعل لانا نقول الكلام فيما يستحيل كون احدهما مصلحة في وقت
والاخر مفسدة فيه والاول تناولهما فكذا النهي ولامتناع التغير بينهما فيتعلق
الامر باحدهما والنهي عن الاخر واما تناول الامر الاعتقاد فليس كذلك
لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي
احتجوا بان ابراهيم عم امر بالذبح ولم يفعل للفداء ولان السيد قد يامر عبده
بفعل بشرط الا انه ينهاه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير
مصلحة الامر خاصة والجواب المنع من امر ابراهيم عليه عم بالذبح لقوله تعالى
قد صدقت الرؤيا انما امر بمقدماته وهو مع ظن الامر به بلاء عظيم والعذر عن

ظنه انه يؤمر بالذبح سلمنا لكن ورد انه ذبح لكن الله تعالى يوصل ما يقطعه و
انما يحسن منه لجواز البداء عليه تعالى فلا نم وحسن الامر تابع لحسن اقول
اتفق القائلون بجواز النسخ الفعلي على جواز نسخ الشيء بعد التمكن من فعله
وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت
فيامر به ومفسدة في اخر فينهى عنه والمطيع والعاصي سيان في تناول
الخطاب بالناسخ والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا او فاسقا
لما تقدم من بيان كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز
نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع في اول النهار صلوا عند غروب
الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند غروب الشمس شيئا فمنع منه
اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض
الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف طاب ثراه الاول
وهو الحق لنا وجهان ا لو جاز ذلك لزم البداء وظهور حال الشيء
بعد خفائه على الله تعالى والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
شروط البداء التي تحقق منها اربعة اتحاد الفعل ووقته وجهته
والمكلف وهي متحققة في صورة النزاع فيجب تحققه واما بطلان التالي
فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد باتحاد الفعل ان كان
اتحاده مع اتحاد مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا لاحتاج
الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه ب ان الفعل المامور به
ان كان مصلحة استحال النهي عنه لما تضمن من تفويت تلك المصلحة الباعث
على الامر ولانه طلب تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وحينئذ
يستحيل النهي عنه وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة
والمفسدة لاستحالة ما لا وجه له فيتعين وجوبه اعترض بالمنع من اتحاد
متعلق الامر والنهي اعني الفعل لجواز ان يكون متعلق النهي مثل متعلق
الامر لا نفسه او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب الفعل او العزم عليه ومتعلق
النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحادهما عند اتحاد

باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر لا
منا ولانها على سبيل البدل لا الجمع لامتناع الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يميز
احدهما عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب
تكليف ما لا يطاق وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلاة مثلا ظاهر
في نفس الصلاة واستعماله في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر
من دون القرينة وقد تقدم بيان استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل
النزاع لان متعلق الامر حينئذ امر مغاير لمتعلق النهي والنزاع انما هو فيما اذا
اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج الخصم بوجوه ا انه واقع
فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم عليه السلام كان مامورا بذبح ولده اسمعيل
بدليل قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت
افعل ما تؤمر لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج
الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة اخلاله عم بالواجب واما الثاني
فظاهر ب انه يحسن ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب بشرط لا
انهاك عن خياطته فكذا يحسن من الشارع ج ان الفعل المامور به في
الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيامر به ثم تزول مصلحة
الامر به خاصة في وقت اخر وتبقى نفس مفسدة النهي عنه وان كان الفعل
المامور به مصلحة في وقتي الامر والنهي لما يتضمن الامر من الفضل والجواب
عن الاول بالمنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح بل انما كان مامورا
بمقدماته من الاضجاع واخذ المدية وذلك لحصول الظن الغالب بانه
مامور بالذبح بلا ريب ويؤيده قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض
ما امر به لما قال صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على انه كان مامورا
بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا لكن لا
نسلم انه لم يذبح فقد روي انه عليه السلام ذبح وكان كلما قطع منه عضوا
وصله الله تعالى فان قلت لو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء قلت لا نسلم
وذلك لان الفداء ليس عن نفس الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المرتب

على رضا الثاني بالمنع من الملازمة وظاهر ان علة حسن ذلك من سيد العبد جواز
البداعة وتجويز ظهور مفسدة في المامور به وذلك ممتنع في حقه تعالى لكونه
عالما بكل معلوم وعن الثالث بما ان الامر انما يحسن باعتبار حسن الفعل
المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل باقية كان حسنه باقيا وايضا فاستلزام
الامر المتقدم صح بقا مصلحة الفعل يوجب رفع الامر كالنهي عن الفعل لان
فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة يقتضي النهي عما امر به وان المتنازع
اعم من ذلك وهو نسخ الشي قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او بما
باجته تركه والجواب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على
المامور عند مباشرة الفعل المامور به وهنا صرحوا بان الامر كان
موجودا قبل الفعل ومصلحته ثم صار مفسدة قبل الفعل ايضا وقالوا ان
الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه مكلف بالفعل في
وقته فيلزمهم الكذب على الشارع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت قال
قدس الله روحه البحث السادس يجوز نسخ الشي لا الى بدل كاية تقديم
الصدقة على المناجاة وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على
مطلوبهم لجواز كون العدم خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد
بخير منها في اللفظ وهو المفهوم هنا ويجوز نقل الشي الى الاثقل كما في الصوم
الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس منسوخ بالجلد وصوم عاشورا
بصوم رمضان قالوا الخبر اخف وجوابه بل الاكثر ثوابا ويجوز نسخ
التلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وقع
في الاعتداد بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ المقيد بالتابيد
لانه كالعموم القابل للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام ولا تعاند بين
الشي وشرطه والخبر ان امتنع تغير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والا جاز
مثل عمر نوح الف سنة ثم يبين من بعد ذلك الف سنة الا خمسين عاما
والكذب بغيره لان الناسخ دل على ان المراد البعض كما دل النهي الناسخ
للامر على ان المراد بالامر البعض وامتنع في مثل اهلك الله عادا ولم يهلكهم

لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشي لانه لا استبعاد في ان يقول الله تعالى
المكلف بالاخبار عن الشي حتى الخبر عن التوحيد كما منع بالشك القران وصدق
الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة ولا يجوز نسخه بالاخبار
بنقيضه مع استقلاله بقبحه والعلم الذي علم وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة
لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبح اقول قد اشتمل هذا البحث
على مسايل الاول يجوز نسخ الشي لا الى بدل خلافا لقوم لنا انه يجوز اشتمال
المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه فاذا لم يشتمل البدل على مصلحة
لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول ود فلان وجوب
تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عليه السلام المستفاد من قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني فظاهر احتج المانع
بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب
ان عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في وقت نسخه اذ المراد بالخير
ما هو اكثر ثوابا او نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات
بخير منها او مثلها وليس للحكم ذكر فيكون المراد ما هو افصح منها او
مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم شر فلا يكون
خيرا ولانه لا يوصف بكونه ماتيا به لانه لا يحصل بالفاعل ولعدم الفايدة
في ذلك لان كل احد يعلم ان رفع كل شي يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب
الاتيان على النسخ الذي هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثاني يجوز نسخ
الشي الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية وجوزه قوم ومنعوا من
وقوعه لنا انه واقع فيكون جايزا اما الاول فلانه تعالى في ابتداء
الاسلام خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير
بتعيين الصوم وهو اشق ولانه اوجب الحبس في البيوت والتعنيف اولا على الزنا
ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والجلد والتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة
في حق المحصن وهو اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق

واما الثاني فلظاهر احتجوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها اي اخف
او مثلها اي مساويها ولا شك انه ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير
والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي
فيه **الثالث** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه وهو نسخ الحكم دون التلاوة
خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة مستقلة
يجوز انفكاكها عن الاخرى فان قراءة القران بمجردها موجب لحصول الثواب
والاجر لقوله عليه السلام من قرا القران فاعربه فله بكل حرف منه عشر حسنات
والقيام بالعبادات المشتمل عليها القران موجب لحصول الثواب وان تجرد
عن تلاوة ما دل عليها منه كالصلاة والصيام والحج واذا كان كذلك لم
يكن رفع احدهما موجبا لرفع الاخر ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول
فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع عدم نسخ تلاوة الاية المتضمنة
له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله تعالى مع بقاء الحكم واما الثاني فلظاهر احتجوا بان بقاء
التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاءه فيؤدي ذلك الى الجهل القبيح والتلاوة
دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة الحكم فارتفاعها يوهم
زوال حكمها فيؤدي الى الجهل ايضا والجواب انما يتوهم بقاء الحكم مع بقاء التلاوة
اذا لم يقم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا ولا يلزم من
ارتفاع الحكم ارتفاع فائدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو
حصول الثواب والاعجاز وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وهي خفية
على البشر وكذا لا يتوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقاء مقتضيه وعدم
طريان منافيه **الرابع** يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان
لفظ التابيد يقتضي استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق
الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز
اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص
ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد بغاية

مقيد لا ينسخ والنسخ لا ينافي شرطا احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد يساوي التنصيص
على المامور به في كل وقت من الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا الاول
والجواب المنع من المساواة فان الاول قابل للتخصيص بالاستثناء وغيره والثاني
ليس كذلك **الخامس** في جواز نسخ الخبر منعه ابو علي وابو هاشم واصحابهما المتقدمين
وجوزه ابو عبد الله البصري وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين
البصري وفصل آخرون فقالوا ان كان مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا
الشيء الفلاني واجب او مندوب او زيد مؤمن وعمرو كافر جاز نسخه
عند تغيره اما بالمنع من الاخبار به او بان يخبر بنقيضه لولا تغاير الوقت
وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا العالم حادث والباري قديم لم يجز
وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون كذبا والله تعالى منزه عنه هذا
اذا اريد بنسخ الخبر نسخ مدلوله ومقتضاه اما اذا اريد به رفع حكم الخبر اعني وجوب
الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى انه يجوز تحريم الاخبار
بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة كما حرم على الجنب
والحائض قراءة بعض القران العزيز وكون الخبر صدقا لا يمنع من زوال
التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار
بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه ببيان ان المراد منه مثل قوله عمرت نوحا
الف سنة ثم يبين بعد انه انما عمره الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا
نظر لعدم صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة
المجاز من قوله الف سنة وتعيين المراد به احتج الجبائيان بان تطرق النسخ الى
الخبر يوهم كونه كذبا ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم
ومعلوم ان ذلك لو قيل لكان كذبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر
البداء فانه لما لم يمنع من تطرق النسخ اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد
غير مشكوك لاحتماله التعدد فاهلاكهم فيقول اهلك الله عادا ثم ابقينا ولد القوم
فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع تلك الارادة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض
عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق

ان النسخ رفع حكم شرعي على ما عرفت فموضعه الخبر اما الحكم شرعي يتعلق به او بعد لوله ابيهما جميعا وعلى التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه اكلا وابيح فاما ان يكون مدلول الخبر مما يصح تغييره اولا والنسخ في كل ذلك جائز الا فيما يستلزم الكذب فانه قبيح عندنا وعند المعتزلة **السادس** العلم ان غيره وجب لكونه مصلحة وكان مصلحة لا زمة له لا تتغير بالازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته ولا جاز نسخه عند اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب المنسوخة وتفاصيل احكام الشرائع المتقدمة **قال** قدس الله روحه البحث السابع يجوز نسخ الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما قطعيان تعارضا ولا يجوز العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين العمل بالمتاخر احتج الشافعي بقوله نأت بخير منها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية او المساواة وانما يحصل في القرآن وايضا وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ ليس بمبين وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب لا يلزم ان يكون الاتي به نائما حصوصا وقد ترتب على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان لانه تخصيص بالازمان فهو بيان من العبادة او المراد بالبيان التبليغ وهو اولى لاقتضائه العموم بخلاف ما قصدوه لاختصاصه بالمجمل وانكار التبديل منه يدل على انه بوحي من الله بقرآن او سنة اما نسخه بخبر الواحد فللاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو منافي ولوقوعه في تحريم اكل كل ذي ناب الناسخ لقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله واحل لكم ما وراء ذلكم بلا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولاهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرقا بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا معارضة ونفي الوجدان في الحال لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة والخالة مخصص لا ناسخ واهل قبا جاز ان

يكونوا قد سمعوا منه عليه السلام انه ينسخ حكم القبلة او سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال ناسخ للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالآن باشروهن ناسخ لتحريم المباشرة وليست في القرآن وصوم رمضان ناسخ لعاشورا وصلوة الخوف ناسخة لتاخيرها حتى ينتفي القتال احتج الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للآخر والجواب لا يدل على حصر كلامه في البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها لقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا سمعا **اقول** لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني المنقول وعوارضه شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت من حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي الذي يمكن عروض النسخ لمدلوله منحصرا في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة آحادا على ما ياتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ لا يخلو من الاقسام الثلاثة فكان اقسامهما تسعة وقد ذكرها طاب ثراه هنا مفصلة **الاول** نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع النسخ في القرآن العزيز **الثاني** نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن شريح ومنع الشافعي واحمد بن حنبل واكثر من الظاهر احتج الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل بالآخر ما دام ذلك المانع لزم العمل بهما حال عدم العمل بهما وانه محال فاما ان يعمل بالمتقدم خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب احتج الشافعي بوجوه **الاول** قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القرآن

لا السنة لانها كلام الرسول عم ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مماثلا
لها ولا يتصور في غير القران ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان
يكون الماتي به من جنس المنسوخ كما لو قال انسان ما اخذ منك من ثوب اتيك
بخير منه او مثله فانه يفيد عرفا انه ثوب خير منه او مماثل له وجنس
القران قران الثاني السنة مبينة للقران والناسخ ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له
اما الاول فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الثاني فلما تقدم
من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضدا الثالث قوله تعالى
وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ذلك دليل على ان السنة لا يكون
ناسخة للقران والجواب عن الاول انه مبني على كون الماتي به هو الناسخ
وهو ممنوع لجواز كونه امرا مغايرا له بل يتعين ذلك لانه تعالى رتبه على
النسخ وجعله مشروطا به فيكون متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه
اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار فان قلت انما رتبت على النسخ
الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه ايجاده عن
ايجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ وهو المدعى وايضا
الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون الماتي به خيرا انما هو في
كثرة الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم
ثوابا من القيام بالمنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور
من وجوب كون الماتي من جنس المنسوخ ممنوع انه معارض بقول الملك
لغيره من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء اقابله بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء
من جنس الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفد والاكرام وعن
الثاني المنع من الكبرى فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج
تحت مطلق التخصيص الذي هو نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا
لانتهاء مدته لكون الثاني لازما للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان لجواز

كون بينهما

كون بعضها مبينا لبعض القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد
بالبيان هنا بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض
القران العزيز اذ فيه ما لا يحتاج الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا
لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم وحينئذ يجب حمله على التبليغ و
الاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن الثالث ان الاية انما دلت
على انه ليس للرسول عم تبديل القران من تلقاء نفسه ولا نزاع فيه ولا يدل على انه ليس له ذلك
بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة بل الحق انه لا يتصور ذلك الا بوحي من جهته
المفهوم ان الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور الاصوليين القائلين
بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به وقد تعارضا فيجب العمل
بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل ما يمنع من ان يتعبدنا الله
تعالى برفع حكم متواتر بما يحصل الظن من اخبار الاحاد واختلفوا في وقوعه
فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة على ترك خبر الواحد
اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز والسنة قال علي عم لا ندع كتاب ربنا ولا
سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان علياء وصف
الراوي بما يدل على فسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي لا يدل على عدم قبول
خبر العدل الثقة كما لو علل بذلك رد شهادته ولانه عم علل رد الخبر بسوء
وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وعمر علل الرد بكون المخبر امراة لا تدري
اصدقت ام كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما لو رد شهادتها احتج
اهل الظاهر بوجوه ا انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد
على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دافعا لضرر مظنون
او فيه جمعا بين الدليلين ب ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر
وهو متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية ج انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه عليه السلام بطريق الاحاد

من نهيه عن كل ذي ناب من السباع ونسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام
المنقول احادا لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة
بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب
عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق بين التخصيص والنسخ فيبطل قياسه عليه
وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه وخبر الواحد مظنون فلا يكون
مساويا له وح تحقق هذا التفاوت بينهما لا يمكن المعارضة وفيه نظر
فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته والمتواتر
بالعكس فتساويا كما قلناه في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ المذكور
فيما ذكرتم اما الاية الاولى فانه تعالى وجد انه فيما اوحى اليه الى تلك
الغاية محرما غير الاشياء المذكورة لا تدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعده
محرما غيرها وانه لا يلزم من عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته
شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع
حكما عقليا لا شرعيا وح لا يكون النهي عن اكل كل ذي ناب ناسخا واما
الاية الثانية فليست منسوخة بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
الا انه بل مخصصة به لانه تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا
نسخ القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي عليه السلام اسمعهم من قبل
ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة او انه انهم الى اخبارهم بذلك من
القراين ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم حيث انهم قريبون من
المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه السلام
بان القبلة قد استدارت د و لا يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء
كانت منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه
واقع فيكون جايزا اما انه في ما فظاهر اما الاول فلوجوه ا ان التوجه
الى بيت المقدس كان واجبا في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة
اذ ليس في القرآن العزيز ما يدل عليه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد
الحرام فان قلت لم لا يجوز استناد وجوب استقبال بيت المقدس الى قرآن

نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة اولا مر باستقبال الكعبة لا بالآية في ذلك قلت هذا خلاف الاصل
لانه فتح هذا الباب يفضي الى عدم العلم بالناسخ اصلا ب ان مباشرة النساء في
الليل كانت محرمة على الصايم بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز
وقد نسخ بقوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ج ان صوم عاشورا
كان واجبا بالسنة لما ذكرناه ثم نسخ بصوم شهر رمضان بقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان غير مناف لصوم
عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على ارتفاع حكمه
سواء عين رمضان للبدلية او لا د جواز تاخير الصلوة في الحرب الى انقضاء
القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة حشى الله
قبورهم نارا وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القرآن
العزيز احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان
كلامه بيان للقرآن العزيز فلو كان القرآن ناسخا للسنة لكان بيانا لها
اذ الناسخ بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للآخر وانه محال والجواب
ليس في الآية ما يدل على انحصار كلامه عليه السلام في بيان المنزل او كون
كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا منهما معلوم البطلان اذ المراد
بالبيان الاظهار وح يجوز ان يكون بعض الاحكام الشرعية مستفادا من
السنة ثم ينسخه الله تعالى بآية من الكتاب العزيز وبالعكس ولا يلزم من ذلك
كون كل منهما بيانا للآخر وايضا فما تقدم من تفسير البيان على التبليغ و
الاظهار وايضا فالآية انما دلت على انه مبين لما انزل الله تعالى اليه الى حين
نزول الآية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزله الله تعالى فيما بعد
واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القرآن بالسنة ان الناسخ ليس
مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو تناقض و يجوز نسخ السنة المتواترة
بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما لما تقدم
ز يجوز نسخ السنة المنقولة بالآحاد بمثلها لما قلناه ولانه واقع جايزا اما
مكون

لا ول فلقوله عليه السلام المنقول احادا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وهذا النهي
المجمع عليه ليس منقولا بالتواتر وقوله في شارب الخمر فان شربها اربعة فاقتلوه
ثم حمل اليه من شربها رابعة فلم يقتله وهما منقولان احادا واما الثاني
فظاهر ح نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة وهو جايز قطعا ط نسخ السنة
المتواترة بخبر الواحد وهو جايز عقلا ممتنع سمعا لما تقدم ذكره في نسخ
الكتاب بخبر الواحد قال قدس الله روحه البحث الثاني في الاجماع لا
ينسخ لان دلالته متوقفة على وفات الرسول عليه السلام فلا ينسخ بالكتاب
ولا بالسنة لانهما سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما
خطا ولا بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول
خطا او لا عنه فيكون الثاني خطا وكذا لا ينسخ به لانه ان نسخ نصا
كان خطاء او اجماعا لزم تخطيه احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر
ليس بناسخ لتخير العامي في الاخذ بايهما شاء بل مبني لزوال شرط الاول
والقياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى
دون الاصل فيمتنع والا انتقض الغرض وكذا العكس لان بقاء التابع
مع ارتفاع المتبوع محال ويجوز نسخهما معا اقول قد اشتمل هذا البحث
على مسايل الاول في ان الاجماع لا يكون منسوخا يعني ان الحكم المجمع عليه
لا يتطرق اليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا لبعضهم لنا ان الا
جماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عم لانه ما دام موجودا لم ينعقد
الاجماع من دونه لانه سيد المؤمنين ومتى وجد قوله عم لم يكن بقول غيره
حجة وح نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب
او السنة او الاجماع او القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل محال اما الكتاب والسنة
فلانهما لا بد وان يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجدد الكتاب والسنة
بعد وفاة الرسول عم وح يكون خلاف مقتضاهما خطاء فالاجماع عليه
يكون اجماعا على الخطاء وهو محال لما ياتي واما الاجماع فمحال لانه ان كان
الثاني عن دليل كان خطاء وهو محال وبتقدير جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس

دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول خطاء لان ذلك الدليل لا بد وان
يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع الاول ومنافيان له لا يقال
نسخ الاجماع بالاجماع واقع فيكون جايزا ما الاول فلان الامة اذا اختلفت
على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء فاذا انعقد بعد
ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني فظاهر لانا نقول
اجماع الامة على تخير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق الاتفاق ارتفع
الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه لان
اجماع الثاني رفعه ولقايل ان يقول لا نسلم توقف حجية الاجماع على وفاة الرسول
عم فان الرسول عم اخبر ان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة وح يتحقق
الاجماع من دون اندراج قوله صلعم في اقوالهم لان لفظ الامة لا ينساوله وما
ذكروه من كون التخير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لا رتفاع لا ينافي كونه
منسوخا ولا كون اجماع الثاني ناسخا لان الاجماع الاول ارتفع بارتفاع الخلاف
الحاصل بالاجماع الثاني فيكون منتفيا به لان المرتفع بالمرتفع بالشيء مرتفع
بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم ورود دليل
يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لارتفاع شرطه فاذا لم يكن
ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا لبعض
الناس لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول محال لان
خلاف النص خطاء فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني محال ايضا لما
تقدم من لزوم احدهما خطاء الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا
لانه ليس بحجة على ما ياتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة فلم يكن الحكم في الفرع اقوى
من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز
كونه ناسخا ومنسوخا عند المصنف بلا استثناء وموافقيه واما عند الجمهور القايلين
بانه حجة مطلقا فجوزوا نسخه بالنص في حياة الرسول عم وبعده بالاجماع لجواز
نصه على خلاف الاصل الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلفت الامة على
قولين قياسا ثم اجمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس

ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر كما لو نص الشارع
حكما مخصوصا ثم نص الشارع على صورة تشاركها لمحل ذلك الحكم في وصف بانيا قضى
ذلك الحكم على علية ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول كالحكم باباحة النبيذ
على الدبس مثلا ثم نص قبلها الشارع على تحريم الخمر لعلة كونه مسكرا وهو وصف
حاصل في النبيذ حكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم الاول الرابع اتفقوا على جواز
نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى فلا تقل لهما اف الدال بالفحوى على تحريم الضرب
برفع تحريم التافيف والضرب معا وهل يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس
فمنع منهما المصنف طاب ثراه اما الاول فلانه نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض
من قوله تعالى فلا تقل لهما اف اعظام الوالدين فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك
ولان الفحوى لازم للاصل فيكون رفعه مستلزما لرفعه وهو مذهب ابي الحسين
البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه تارة لما قلناه وجوزه اخرى
لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب فكانه قال لا تقل لهما
اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد الحكمين رفع الاخر واما الثاني
وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع الاصل
ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه قال قدس الله
روحه البحث التاسع زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة
على النص في العبادة الواحدة فالحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي واختير
ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين واعلم ان البحث هنا يتعلق بامور ثلاثة ا- كون
الزيادة هل تقتضي زوال شيء ام لا والحق ذلك لانها اقل ما تقتضي زوال عدمها
ب ان هذا الزوال هل يسمى نسخا الحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان
المزيل متراخيا فهو نسخ والا فلا ج هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس
فالحق ان الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا لانه يجوز نسخ المتأيد
باللفظ فزيادة التغريب او عشرين لا تزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان
ايجاب الثمانين مشترك بين نفي الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد
وإجزاء الثمانين وكونها كل الحد وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب

الزيادة كالو زيد على الرابع في الخمس لنوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة بطل فعله مع
جوازه بخبر الواحد اما لو قال الثمانون كل الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد ونحو
تقييد الرقبة بالايمان ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق
الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد فان قارنه كان تخصيصا يقبل فيه واباحة قطع
رجل السارق ثانيا رافع لحظر قطعها ان ثبت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد
والتخيير بين واجب معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قبله اوجب هذا لا يمنع من
قيام غيره مقامه وانما علم عدم قيام غيره مقامه بان الاصل عدم وجوبه اما
لو نص على عدم قيام غيره مقامه فان اثبات البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين
زيادة والتخيير بين الحكم بالشاهدين والشاهد واليمين يقبل فيه خبر الواحد وزيادة
ركعة على الصبح قبل التشهد ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما
ولا لاجزائهما لبقاء وجوبهما واجزائهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل
نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل
نسخت وجوب التحلل بالتسليم او كونه ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد
وزيادة غسل عضو في الطهارة يرفع نفي وجوبه العقلي وايجاب الصيام بعد
الليل رافع لقوله الى الليل الثابت بالشرع فلا يقبل فيه خبر الواحد اما
صوم النهار فانه يوجب بعض الليل فانه يرفع حكما عقليا فجاز اثباته
بخبر الواحد واثبات بدل الشرط يرفع تعين كون البدل شرطا وهو حكم عقلي اقول
لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه ناسخ وليس كذلك
وفيه مسائل الاول اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على العبادات
ليس نسخا للمزيد عليه صلاة كانت تلك العبادة او غيرها الا ما ذهب اليه العراقيون
من ان زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ لانه يصير الوسطى غير وسطى
وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وغلطهم الباقون من
حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا والزموهم
كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة
وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختص بوجوب

زيادة الحامد عليها بل الحوانه فنسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضة
مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم المعلق عليه ولو كان
لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة اخرى و
اختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو هاشم والشافعي
الى انه ليس نسخا وقالت الحنفية انه نسخ وفصل آخرون فقال بعضهم ان افاد النص
المذكور من جهة دليل الخطاب والمفهوم خلاف ما افادته الزيادة كانت
نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة او ذكروا عن الغنم ان كانت سائمة
وزيد قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت
الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة
على حد ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كانت نسخا
مثل زيادة ركعة على صلوة ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة
العشرين على الثمانين في حد القذف وفصل ابو الحسين البصري تفصيلا استحسنه
المعاطب تراه وهو ان النظر في هذه المسئلة يتعلق بامور ثلثة احدها
ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال شيء ام لا والحق انها تقتضيه لان اثبات
اي شيء اقل ما يقتضي عدم الذي كان قبله وثانيها ان هذه الزيادة هل
تسمى نسخا والحق ان الذي يزول بها ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة
متراخية عنه سميت نسخا وان كان عقليا وهو البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة
نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت بخبر الواحد والقياس ام لا والحق
انه كان المزال حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كما لو قيل خبر الواحد
لا يكون حجة فيما يتم به البلوى او ان القياس ليس بحجة في الكفارات و
الحدود غير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان
المزال حكما شرعيا فلننظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه
ناسخا لدليل الحكم المزال جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع
على ذلك مسائل فقهية ا زيادة التغريب على حد الزاني البكر وزيادة
عشرين على جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب

او زاد

او ما زاد على الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قد اشترك بين
جلها الثمانين مع الزيادة وبدونها مفهوم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا
الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا وصح
بجوازه اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال
الحد وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد
من العقل فلا يبعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا
يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة
الامر بالصلوة كان متوقفا على اداء الخمس وصار متوقفا على اداء المجموع وفيه
نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع بخلاف
كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعه له اما لو قال الثمانون
كمال الحد او رد الشهادة متعلق عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا
يقبل فيها خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثاني
لو قيد الرقبة المامور بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان
التقييد متراخيا عن الاطلاق كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق
الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان
كان مقارنا كان تخصيصا فيقبل فيه خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص
عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان
المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم نعم اذا تراخى التقييد
عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على الاطلاق واستقر التقييد ح دالا لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد ذلك نسخا الثالث
اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فانه قطع رجله الاخرى
لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها الثابت بالعقل وجاز
اثباته بخبر الواحد الرابع اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا معينا ثم خيرنا بينه
وبين فعل آخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو الم عدم ايجاب ذلك الفعل
فعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء منهما فان

قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره وانما هو مفهوم وح
لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل يستلزم المنع من تركه وايجاب غيره واقامته
مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا بخصوصية الفعل الاول
بالذات وبالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي المشترك بينهما دون
خصوصية الاول وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينها وبين خصوصية الاخر ثانيا
الا انه بالعرض من حيث ان القيام بذلك الكلي لا يتم الا بخصوصية احد الفعلين
وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخا اما لو نص على عدم قيام غيره مقامه
بان قال اوجبت هذا الفعل لا غيره بدلا كان اثبات التخيير نسخا ولم يقبل فيه خبر
الواحد ان كان ذلك النص متواترا الحادي عشر زيادة التخيير كالحكم بالشاهد واليمين
ليس نسخا للتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد والمرأتين المستفاد من قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في الاية دلالة
على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباته بخبر الواحد الثاني عشر لو زيد على ركعتي
صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن ذلك نسخا
لانه لو كان نسخا فاما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال بل على
الاحكام واما لوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة
واما لاجزائهما وهو باطل لانهما مجزيتان بعد الزيادة كما كانتا مجزيتين عند عدم الركعة الزائدة
اليها والا لما جاز الاتيان بهما وذلك باطل لوجوب ضم الركعة اليهما وذلك
الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب
التشهد عقيب الركعتين لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله
فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيدت الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم
كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم او ندبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم
شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد الثالث عشر زيادة غسل عضو في الطهارة
ليس نسخا لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا لاجزائها كما تقدم وانما هو رفع
لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك حكم عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه

جزائهما

خبر الواحد

خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول
في الصلوة ومبيحة لمس كتابة المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الرابع عشر قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل مفيد لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم
الى ثلث الليل مثلا يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا
ولا يقبل فيه خبر الواحد اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول
الليل كانت تلك الزيادة رافعة لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم
النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء من الليل ولا على عدمه فلا يكون
نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسع عشر لو قال الشارع صلوا ان كنتم متطهرين
كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا بالطهارة فلو امر بالصلوة
عند حصول امر اخر بحيث يكون شرطا اخر لوجوب الصلوة لم يكن الامر
الثاني نسخا لانه انما يرفع كون ذلك الاخر غير شرط وهو حكم عقلي لان
قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزمه كونها غير واجبة عند
عدمها وعند حصول امر اخر يكون بدلا عنها اذا لم يقل بدلالة المفهوم وفيه نظر
لما تقدم من ان عدم الشرط موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة
موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو حكم شرعي واثبات شرط اخر يرفعه فيكون
نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة
عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول شرط للوجوب دون الثاني
قال قدس الله روحه البحث العاشر نقص العبادة نسخ للمنقوص وليس
نسخا لما لا يتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة فصل السيد المرتضى
جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له حكم في الشرع
ولم يجز فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان نسخ والا
فلا كما لو نقص من الحد عشرين بخلاف الركعتين فان حكم الصلوة الشرعي فانها لو
فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز فجملة الصلوة منسوخ
ولم ينسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة
بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت

اليه تجزيا مالو اسقط التوجه بالتحريم الى استقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلوة
ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا لم تجز ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا
لانه لو صلى اليه ما كان اولا لاجزاه وانما النسخ النفي اقول اتفق الاصوليون
على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف
عليه صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما
فانه لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة
فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي لا يكون موجبا لنسخ العبادة
سواء كان جزء لها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة
وقال قوم من المتكلمين انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار
الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله تفصيلا حسنا اختاره المصنف
فقال ان كانت العبادة المنقوص منها لو فعلت بعد النقصان
تمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم تجز مجرى فعلها
قبل النقصان كنقصان ركعة من الصلوة كان نسخا والا فلا كما لو ينقص
من حد الزاني عشرين واحتج على ذلك بان نقص ركعة من الصلوة يوجب
نسخ اجزاء الصلوة لانه نسخ للبعض وابقاء الباقي فان الركعتين انما
ثبتت بعض الثلاث بل هي عبادة اخرى فلا يكتفى من صلى الصبح
ثلاثا اتيانا بالواجب وزيادة كما لو وجب عليه ان يتصدق بدرهم فتصدق
باثنين مع انه خلافا الفقهاء ويتفرع على ذلك فروع ا نسخ ركعتين من الرباعية
يغير حكم الصلوة الشرعي لانها لو فعلت قبل النقصان على الحد الذي كانت تفعل
قبله لم تجز وعدم وجودها يجري عنهما فحكم الصلوة منسوخ ب نسخ
الوضوء ليس نسخا للصلوة لان حكم الصلاة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على
ما كانت تفعل قبله كانت مجزية ج نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها
كان نسخا لانه لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم يكن مجزية كما في
نسخ استقبال بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس
بتحريم التوجه اليه وتسويغ التوجه الى جهة من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا

لما ذكرنا

لما ذكرناه من انه لو وقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات
لم يكن نسخا للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبل اولا لاجزاه وانما نسخ النفي وقد
تقدم ان اثبات التخيير نسخ وفيما تقدم واختار المصنف طاب ثراه في النهاية
مذهب ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان منافيا للاخر منافيا
فرفع احدهما لا يقتضي رفع الاخر كما في دليل التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع
من استلزام نسخ الكل نسخ اصل الصلوة فان كان نسخا لوجوب الكل من
حيث هو كل وكون الركعتين ايضا قبل غير جزء من الثلاث ممنوع وكذا الاقتصار ورجوعها
الى امر جديد وهو خلاف الاجماع بصحة صلوة الصبح اذا تبين فيها ركعة
ليس لعدم وجودها مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها قال
قدس الله روحه البحث الحادي عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص
عليه وبالتضاد مع معرفة المتأخر ويقبل قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر
ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو قال انه منسوخ سواء عين الناسخ
او ابهمه خلافا للكرخي في الثاني اقول يعرف كون الخطاب ناسخا لغيره
بالتنصيص عليه اما من الرسول عليه السلام او من الامام المعصوم او من
جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ كذلك وهذا
منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا او بالتنافي مدلولها مع علم المتأخر وتحقق
باقي شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطابين ممكنا
اما بان يكونا متنافيين مثل قوله تعالى الان خفف الله عنكم فان الحكمين فيه
متناقضان او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ويصح عدم
علم المتأخر بعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من
جهة اللفظ بان يقال هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه
مثل قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الان خفف الله عنكم
فانه يعلم منه ان النهي قبل والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة
كذا وهذا في سنة كذا او تعلق احدهما بزمان معلوم التأخر كتعلق هذا بحال
في غزاة بدر وهذا في غزاة احد ونزلت هذه لانه قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك

وما يذكر في باب الترجيح ان شاء الله تعالى ولو قال الصحابي هذا الخبر متأخر عن ذلك
قبل نقل قولهما اخبرانا الماسي الما متقدم على قولهم عم اذ الصحابي انما [illegible] ان يجب
العمل اذ ليس ذلك مستندا الى اجتهاده و[illegible] فقد يتبع فيه الغلط خلاف قوله
هذا الخبر ناسخ او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده ولا يكون
صوابا سواء ابهم كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما لو قال هذا هذا
منسوخ بكذا وهذا ناسخ لكذا وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل
لاحتمال استناده في ذلك الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال
هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره
في ظنه لا في نفس الامر وليكن هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب
ويتلوه في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى قال قدس الله روحه المقصد
السابع الاجماع وفيه مباحث ا في تحقيقه وهو عبارة عن اتفاق
اهل الحل والعقد من امة محمد صلعم على امر من الامور ونعني من العصر
وهو حجة اما عندنا فلان المعصوم سيد امة محمد عم فاذا فرض
اتفاقهم دخل الامام عم فيهم فيكون حجة واما الجمهور فلقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير امة اخرجت للناس
تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم ولقوله عم لا تجتمع
امتي على الخطاء وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير
على الخطاء اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في تحققه اي
ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله تعالى
فاجمعوا امركم وشركاءكم وقال عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
اي يعزم ويقال على الاتفاق ايض يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا
عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال اكثر واتمر يقال اجمعوا
على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما الاصطلاح فقد عرفه المصنف
تبعا لما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل
والعقد من امة محمد عم على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك

اما في الاعتقاد

اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدالين عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول
او الفعل الدالين عليه اهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية وانما قال
على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات اذا تقرر هذا
فهذا مقول الاتفاق كالجنس وباضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق غيرهم
من العوام وغير المكلفين وبتقييدهم بكونهم من امة محمد عم يخرج اتفاق اهل
الحل والعقد من ارباب الشرايع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريف
اهل الحل والعقد بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المكلفين على حكم
عقلي يكون اجماعا وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل
اللغة وغيرهم من ارباب العلوم الدنية فاجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية
على حكم عقلي او لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام
واللغة وقد صرح هو بذلك فيما بعد فان الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني
وهو تحققه فقد منع منه جماعة قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع
اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة
والماكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق في ذلك انما هو لتساوي
الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند الى دليل الحكم
والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلعم ولئن
سلموا امكان وقوعه ومنعوا من [illegible] بعدم الطريق الى ذلك لانه ليس معلوما
بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظ ولا بالنظر العقلي
للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به ان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو محال
لتوقفه على معرفة المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المتفرقين
شرقا وغربا في الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصول جاز ان يكتم بعضهم
مذهبه ويبدي خلافه لغرض او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف انه
لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون
قليلين يمكن معرفتهم بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يرفع الامتناع الناشي
من الجهل بالمجتهدين ولا يرفع الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور

واما الثالث وهو كونه حجة فيلزم الاكثر خلافا للخوارج والنظام اما على رأي اصحابنا الامامية فظاهر لان المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه ا قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المومنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المومنين محرما اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يرتب الوعيد عليها فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المومنين تحريم اتباع قول وفتوى يخالف قولهم وفتواهم فيكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة اذ لا خروج عن هذين القسمين اعني اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيلهم وهو المطلوب وفيه نظر لاستلزامه كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المومنين او غير سبيلهم ب قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا استحال اجتماعهم على الخطأ وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطاء ج قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام للاستغراق فلو اجمعوا على الخطا لكانوا آمرين بالمنكر غير ناهين عنه وفيه نظر اذ اللازم من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر انتفاؤه عنهم منهم كيف وقد قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة الرسول عم ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد د قوله عم لا يجتمع امتي على الخطاء وهذا وان لم يكن متواترا اللفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه

عم هذا المعنى بصيغ مختلفة مشتركة في الدلالة عليه مثل لا يجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي ان لا يجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطاء عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر يجب ان يفيد العلم على ما يأتي ه من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني وتقريره ان اجماع الخلق الكثير على الحكم الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع كاشفا عن تلك الدلالة فلا يمكن ان يكون خلاف تلك الدلالة فيكون خطأ فالاجماع حق وان كان الثاني فكذلك لان الامارة التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع الصادر عن امارة ولولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته لما كان كذلك وفيه نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال استنادهم فيه الى ما اعتقدوه دليل وليس كذلك قال قدس الله روحه ويشكل الاول باشتراط تبين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملته الدليل الدال على الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظ غير ولان مفهوميهما متضادان ولان السبيل الدليل لما ذكرنا الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة فيه ولان الاية تدل على تخصيص المطلوب اذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع ولا استغراق العموم اذ لو اتفقوا على مباح فان وجب تناقض والا فالمطلوب قال الاية انما تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لان يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد الاشكال الآتية عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة غير سبيل المومنين مطلقا بل ان ذلك يشترط تبين الهدى لكونه شرطا في المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول عم والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون الشرط فيهما تبين جميع انواع الهدى

ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع عليه وح لا يتحقق الاجماع فانه لا نزاع في العلم بذلك
الدليل يستند الحكم اليه لا الى الاجماع وعند تعذره لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط
فيسقط اعتباره بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين
مطلقا ولكن حتى متابعة كلما كان غير سبيل المؤمنين او متابعة بعض ما كان
كذلك والاول ممنوع لان كلا ليس لنفي غير سبيل متعدد فلا يفيد العموم وبتقدير
تسليمه يسقط الاستدلال على المدعى لان معنى الاصح ان كلما اتبع كلما كان
مغايرا لكلما كان سبيل المؤمنين استحق العقاب فظاهر ان ذلك لا يدل على
ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثاني مسلم نقول بموجبه
وهو تحريم اتباع بعض ما غاير سبيل المؤمنين او بعض ما غاير كل سبيل المؤمنين
او كل ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو ما يرضاه المؤمنون فان الذي يغايره
هو الكفر بالله تعالى ورسوله وسعي حمل الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان
قولنا العامل لا يتبع غير سبيل الصالحين نفهم منه المنع من متابعة غير سبيلهم
فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى في الاكل والشرب وغير ذلك مما لا
مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو دليل على ان الغرض
منها المنع من الكفر سلمنا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي هو موضع
المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس بعض المجازات
اولى من غيره فيبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على الحكم
لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم
وهو اولى لخصوص المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل منهما مقتضيا يوصل
الى المطلوب فيكون الاية دالة على وجوب متابعة المؤمنين في اخذ الحكم المجمع
عليه من دليله وح لا يكون الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى
وهو كون الاجماع ليس بحجة لان سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم
منه فالمتبع سبيلهم لكون اخذ الحكم من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من
تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما
واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست

عامة ينبغي انتهاضها على وجوب سبيل اتباع المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على
فعل مباح فانه وجب اتباعهم فيه فيقتضي خروجه عن كونه مباحا وان لم يجب
ثبت المطلوب وهو انتفاء العموم وقال السيد المرتضى قدس الله روحه هذه الاية
انما تدل على وجوب اتباع غير سبيل المؤمنين يعني الذين علم منهم الايمان وهو
من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا في المعصوم ايامه فلا
يعلم القطع بموافقة باطنه لظاهره وهو حق قال قدس الله روحه والثاني
بان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد منها بها وهو باطل اجماعا
ولان العدالة لتكونوا شهودا لا يؤثر فيها الصغائر ولان شهادتهم في الاخرة
فالعدالة تتحقق هناك والثالث بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم
ولان المفرد المحلى بلام الاستغراق لا يدل على العموم ولانه من باب الاحاد
والمعنى تستحق اشتراط القطع اقول لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه
الاول شرع في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني
فان ظاهر الاية تقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان
وح اما ان يقال ان المراد بالوسط غير العدل فسقط دلالتها على المدعى او ان
المراد بالامة البعض ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم
العدالة لا يحصل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة
لا يقدح فيها الصغائر وح يجوز وقوع الصغائر منهم وهو خطأ فيتحقق جواز
اجتماعهم على الخطأ ولان شهادتهم التي هي الغاية في العدالة انما تكون
في الاخرة فيكون اعتبار العدالة اذ العدالة غير معتبرة في التحمل بل في الاداء ولا
يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على الوجه الثالث
فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل واحد من الامة بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو المعصوم
سلمنا لكن لا نسلم العموم بل يجوز كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر لما تقدم
من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور فانه من
باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الاصول القطعية

عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر في الطرفين والوسط
واشتمال الكل ولحستها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما نحن فيه اما الاول
فظ واما الثاني فلانه محتاج الى بيان كون كل واحد من هذه الاخبار دالا
على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض تلك الاخبار
لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه خلاف
ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطا كيف وجميع المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنوعه
مجمعون على الطعن في الاسلام وهم من اعظم الخطا وهم اضعاف المسلمين
واعلم ان المصنف طاب ثراه جعل هذا البحث في عنوان الاجماع ولم يبحث الا عن ما هيته
وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول اي ويشكل
الثاني وكذا الثالث والامام يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور
ضعفه **قال** قدس الله روحه البحث الثاني قال السيد المرتضى لا يجوز
احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين الاولين حق لان التقدير ان
الامام المعصوم قايل باحدهما فانا فرضنا انقسام الامة باجمعها على قولين
فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوزه بعضهم اذا لم يرتفع
على رفع ما اجمعوا عليه كحرمان الجد بعد قول بعضهم بتخصيص وبعضهم بمقاسمة
الاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنع اخرون للاجماع من كل منهما
على وجوب الاخذ بقولهم او بالقول الاخر واذا حكمنا لامة بعدم الفصل
بين المسئلتين في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما
او اختلف بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم
حكم وكذا اذا لم يفرق احد وعلم نقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة
والخالة المندرجتين تحت ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق لانتفاء
الاجماع ولا يلزم ان من وافق مجتهدا في حكم يوافقه في الجميع **اقول** كل مسئلة
اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او بالايجاب
في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلفت الامة

على قولين منها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم
بالسلب الكلي والباقون بالانقسام فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد
المرتضى رحمه الله لا يجوز ذلك مطلقا وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة
وهي ان المعصوم لا بد ان يكون قايلا باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع
الامة انقسموا الى قسمين كل منهما قايل بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا
والثاني وهو قول القسم الاخر باطلا وكذا الثالث اعني القول المحدث وايضا
فكما ان الحق في احد ذينك القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان
وان لم يكن لزم اجتماع الامة على الخطا وهو اعتقاد بطلان الثالث واما
الجمهور فاختلفوا في ذلك فمنع منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية
مطلقا وقال اخرون ان لزم من القول الثالث نفي ما اجمعوا عليه لم يجز والا
جاز ومثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال بعض الصحابة باختصاص
الجد بالارث وقال اخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص الاخ
بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال
الثاني ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام
ثلث الاصل ايضا وللاب الباقي وقال اخرون للزوج النصف من الاصل وللام
ثلث الباقي وللاب ثلثاه ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله
لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي مع الزوج جعله لها مع الزوجة
فالقول باعطايها ثلث الباقي مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول
ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان جايزا احتج المانعون بان الامة
لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر
وذلك اجماع منهم على التخيير واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا وهذه
الحجة منقولة عن القاضي عبد الجبار وهي ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط
باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهور ذلك القول
الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه واذا لم يفصل الامة بين
المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما ام لا والحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل

بينهما بان قالوا لا فصل بين المسئلتين في الحكم الفلاني او في شي من الاحكام امتنع
الفصل بينهما في ذلك الحكم او في شي من الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع
على اقسام ثلاثة احدها ان يقولوا في المسئلتين بالتحليل او بالتحريم الثاني ان
يقول بعضهم بالتحليل فيهما والبعض الاخر بالتحريم فيهما والثالث ان لا ينقل
الينا عنهم حكم معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى
والا لزم رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم
لم يفصلوا بينهما فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما جرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل
كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل بينهما بل كلمن ورث احديهما
ورث الاخرى وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما من ذوي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض
في كتاب الله وان لم يتحد طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع
الغايب واباحتهما عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم
شرب النبيذ وجواز بيع الغايب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع
ولانه لو لم يجز الفصل لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل
انه يوافقه في كل حكم وان فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة لان كل حكم قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان
كان الاول وجب على موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان
الثاني فكذلك والا لزم الفصل وهو خلاف المقدر وهو بناء على انحصار المجتهدين
فيهما واعلم ان القسم الاول من اقسام عدم الفصل اعني ما نصوا فيه المذكور اجماع
فالفرق رافع له فلا يجوز مطلقا سواء نصوا على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز
ايضا عند الشيعة الفصل والقسم الثاني يمتنع الفرق بينهما على قولنا وان لم
ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد المذهبين فالفرق رافع له فيكون باطلا
واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه لجواز كونهم متوقفين
فيهما قايلين بحكم احدى المسئلتين دون الاخرى وقول المصنف طاب ثراه كجرمان الجد
مثال للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس بمشتمل على ذلك قال قدس الله روحه

المختار الثالث

المختار الثالث يجوز الاجماع بعد الخلاف وهو كون الاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين
شاء مع الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجمع اهل
العصر الثاني على احد قولي اهل العصر الاول كان اجماعا واحتجاج اكثر الحنفية
والشافعية وجماعة من المتكلمين بقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى
الله ويتدافع الاجماعين وبالمعارضة بالموت ولانه ان كان لدليل لم يخف
عن الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو قول ثالث باطل لعدم التنازع
ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين
مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق في الجواب
المنع من الاجماع على التخيير فان كل طايفة يعتقدون ان الحق في قولها وليس
بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانهم كل الامة ولا يلزم
انقلاب الخطا حقا المنع فرض موت المخبرين قبل الميراث قولهم من الاحياء
ويجوز خفاء الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع
على احد القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق **اقول** في هذا البحث مسئلتان
آ اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين
والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا الاكثرون على جوازه
ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قايل باحد
ذينك القولين فيصير الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما الجمهور
فقد احتجوا عليه بان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا
عند وفاة الرسول عليه السلام في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المؤمنين
في دفنه في موضع قبض صلوات الله عليه واله واختلفوا في وجوب الغسل من
التقاء الختانين ثم اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق
التابعون على منعه وفي قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني
فظاهر وكاحتجاج المؤمن ايضا بان الطايفتين جميعا
اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا
على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم

الاخذ
استحالته اولا فيلزم الاجماع على الخطا وانه مح والجواب ان الاجماع على جواز
باي القولين شاء مشروط بعدم الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه
فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع فيزول لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع
على التخير كيف وكل واحدة من الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم ان الحق
على الخطا **الثاني** اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع
من بعدهم على احدهما ذلك القولين ويكون ذلك اجماعا عم خالفته منع منه
احمد ابن حنبل والصيرفي والاشعري والجويني والغزالي واجازه اصحابنا
والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني
ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين الى ما صار اليه الاخر لظهور
دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع العلم بذلك ضروري
وح يكون حجة لتناول ادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه ا قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله
تعالى عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي
التنازع فيما تقدم ب اختلاف اهل العصر الاول على القولين تنفق لا
تفاق على جواز الاخذ بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني
على احدهما تدافع الاجماعان وانه مح ج لو كان قول اهل العصر الثاني
حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة عند موت الاخرى والتالي
باطل لان الموت لا يغير ما ليس بحجة والملازمة ظاهرة لان المقتضي لكون
اجماع العصر الثاني حجة كونهم كل المؤمنين ح وهو ثابت هنا د لو تحقق
اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لدليل فيكون خطا او لدليل وهو مح
والا لم يخف عن اهل العصر الاول ه اهل العصر الاول لما اختلفوا على
القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض وقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما
فيكون القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون
القائلين بين اهل العصر بحوز فكلمعين به والجواب عن ا ان الرطف
الرد الى الله تعالى والرسول عند التنازع والتقدير ارتفاعه وارتفاع المشروط بسبب

ارتفاع

ارتفاع المشروط على ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان
وجوب اتباعه مستفاد من الكتاب والسنة وعن ب ما تقدم من ان الاجماع
على التخير مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والحكم ما بين لم
يرتضي هذا الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال
ان وجوب اتباع الاجماع الوحداني مشروط بعدم ظهور وجه القول الثاني
له فاذا ظهر ذلك الوجه زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه فان
قلت هذا وان كان جائزا عقلا لكنه غير جائز من حيث وقوع الاجماع
على انتفاء الاشتراط لاجماع الوحدانية قلت اجماعهم على انتفاء الاشتراط
جاز كونه شروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع من اجماع الطائفتين
على التخير وذلك لان كل طائفة يزعم ان الحق معها وانه يعين العمل بقولها
ولا يجوز العمل بقول المخالف لها كما تقدم وعن ج انا نمنع ان بموت احدى الطائفتين بتغير
وبقاء الاخرى حينئذ قول الباقين لا تدل عليهم حجة ادلة الاجماع فالموت
اذ الاخرى لا تنفي عن حجة قول الطائفة الباقية لا نسلم ذلك فان
قلت يجوز موت المصيبين فيكون قول المخطئين اجماعا قلت لا نسلم جواز موت صوابا
المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن د ان اجماعهم لدليل
يجوز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن ه ان احداث
قول ثالث لا يتضمن رفع ما اجمعوا مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم
على احد ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو
كما تقدم قال قدس الله روحه البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار
القسم الثاني كل الامة وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع بعضها الى قول الاخر
كان اجماعا ويجوز تفاكس الطائفتين في القولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر
غير شرط لعموم الادلة ولعدم انعقاد الاجماع لو شرط والبحث والتامل انما هو مع
الخلاف لا مع الاجماع ونقل الاجماع بخبر الواحد جائز فوجب العمل لحصول الظن به اقول
هذا يشتمل هذا البحث على مسائل ا اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في المسألة
بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب الاتباع اما

على قولنا فظ لوجوب كون المعصوم في القسم الباقي واما على قول الجمهور فلان القسم الباقي كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا كما تقدم **الثاني** هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسئلة الواحدة بان يقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا وهو ظ لان المعصوم في احديهما والحق معه والقول الاخر باطل فيستحيل قول المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين وهو غير ممنوع منهم وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة في المسئلة الواحدة على البدل فمن اجاز جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه **الثالث** انقراض اهل العصر على المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على قول الجمهور فلان الموجودين هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث في زمن الصحابة جماعة من التابعين مجتهدون وحينئذ يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم انقراضهم فلا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة فانه لم ينقرض التابعون حتى يوجد من تابعي التابعين مجتهدون فلا يتحقق اجماع التابعين مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد ما دام حيا يكون مشتغلا بالبحث والنظر والتامل والتفحص عن ماخذ الاحكام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الاول فلا يستقر قوله الا بعد وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقاء الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد **الرابع** الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار

جماعة

جماعة من الشافعية والحنفية والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه كما يتمسك بمعلومه قياسا على النص بجامع تحصيل دفع الضرر المظنون **خاتمة** البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين عن الانكار ليس باجماع لاحتمال السكوت عدم الاجتهاد او ثبوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده او انتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار او اعتقد انه صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان العادة بالانكار او اظهار ما يعتقدونه من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهرت والجواب بالمنع من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تأويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال باخر وذكر تأويل لا يستلزم عدم التأويل الاول قلونا ولا الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني تأويله بالمعنى الاخر **اولى** هذا البحث مشتمل على مسائل شرك في انها ليست اجماعا وادخلت فيه كما ان البحث السابق مشتمل على مسائل شترك في انها اجماع واخرجت عنه **الاولى** اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا لم ينكروا هل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا وقال الجبائي انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر ومنعه ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يحصل العلم بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم الاجتهاد في المسئلة او انه اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منه من اظهار مذهبه من خوف او تقية او كان

ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى المبادرة اليه مصلحة او اعتقد عدم تاثير الانكار
او غلب على ظنه قيام غيره مقامه في الانكار فيسقط عنه وانه من الواجبات على
الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطا لكنه من الصغاير وهو يتبع مكروه فلا
يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت عن الانكار حينئذ
اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم المخالفة
والعام لا يدل على الخاص ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى ساكت قول
احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة زمانا
طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك
خوف او تقية ولو كتموه للخوف والتقية لظهر واشتهر ومهما لم يظهر خلاف
القول المذكور ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول الموافقة والجواب
المنع من جريان العادة بذلك وانما فائدة الاتم من جهته على تقدير
تسليمها انما هو عدم اعتقادهم ما هو خلاف القول المنتشر ولا يلزم من
عدم اعتقادهم خلاف الموافقة في اعتقاده واحتج ابو هاشم بان الناس
في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف له مخالف والجواب
المنع من ذلك واحتج بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم يحكمون بما يخالف
مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلا بد وان ننكر ذلك ولا
نسكت الا لوجه فيكون حجة اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقق
ما تقدم الثاني اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا
ولا حجة اذا لم يكن القايل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون
لهم قول يوافقه فلا يكون اجماعا ولا حجة عملا بالاصل السالم عن معارضة
ادلة الاجماع الثالث اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا لاية
او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل اخر الحق
نعم اما الدليل فلان المجتهدين في كل عصر يتفكرون ويستنبطون كثيرا من الا
دلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما التاويل
فما دام يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز عملا بالاصل السالم عن معارضة

مخالفة

مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل لم ينكر عليهم
فكان اجماعا اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول فانه يقع على بطلانه فانه
لا يجوز كما سلف لاستلزامه تخطئة اجماعهم السابق قلنا ولهذا لو اطلق اللفظ المشترك
باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر لان المعنيين متنافيان لزم
تخطئة التاويل الاول وهو ممتنع لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك
لما تقدم من عدم جواز استعمال اللفظ في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان
يكون الشارع قد تكلم باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد
المعنيين وفي الاخرى الاخر لان الاجماع منعقد على خلافه قال قدس الله
روحه البحث السادس اجماع العترة حجة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ رسول الله صلى الله
عليه واله كساء ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقال
اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك
على خير والخطاء رجس فيكون منفيا ولقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها
من الوحي بعضهم عليهم السلم مهبطه والنبي عليه السلم منهم وفيهم ملازم لهم
وافعاله غير خفية منهم واقوالهم كذلك ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف
بالاحكام وهم من الخطاء بعد حمل الاية على الزوجات باطل لمخالفته
الخبر المتواتر من لفظ الكساء ولانه لو كان ذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة
الرجس ينفي توجهها تراجع خصوصا مع تاكيد التطهير وهو غير ثابت
في حق الزوجات لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محل سوى المعصومين
وهم من ذكرناه اذ لا قايل بغيرهم ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه
عمن ذكرناه لانهم من اهل البيت اجماعا ولا قايل بتعديه الى الزوجات اقول
اجماع العترة اعني اهل البيت عليهم السلم حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين
لنا وجوه أ قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا والخطاء رجس فيكون منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظة انما المفيدة

عنهم والتأكيد باللام المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة
الرجس بالجملة والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي
كل فرد من افرادها وتقديم لفظ عنكم على الرجس الدال على شدة العناية وترك
العدول عن ذكر اسمائهم والاتيان بالعام الشامل لهم تعظيما لشأنهم والنداء
على وجه الاختصاص في قوله اهل البيت والاتيان بلفظ التطهير الدال على
التنزيه عن كل دنس وتأكيد ذلك بمصدره وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت
علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم لان النبي صلى الله عليه واله
لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم وقال اللهم هؤلاء اهل
بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال لها انك على خير
ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظاهر الاية تدل على انه تعالى ما اراد ان
يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مرادا لانه تعالى يريد اذهاب
الرجس عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان
الارادة سبب له واطلاق لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز
وزوال الرجس عبارة عن العصمة فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت
عليهم السلام فحمل الاية على غيرهم خرق الاجماع والمنافي للحكم رجس فيكون
منفيا عنهم عليهم السلام ب النقل المتواتر من قوله عليه السلام اني تارك فيكم
ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي واهل بيتي حبلان متصلان
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر التمسك به الذي يحصل معه نفي الضلال
الموجود فيهما وليست حجة قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في
عكسه ولانه لو كان كذلك لم يكن لهم مزية لان من عداهم بهذه المثابة
فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب ج اهل البيت عليهم السلام اعرف من
غيرهم بالاحكام لانها متلقاة من الوحي وهم مهبطه والنبي عليه السلام منهم
وفيهم وهم الادنون له مشاهدة لافعاله سامعون لاقواله حاضروه ومجاوروه
وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهد افعالهم واحوالهم ويواجههم بالخطاب
على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذا حاله فهو اعرف

فائدة

بالاحكام

بالاحكام من غيرهم فيمتنع خطاؤهم فيها اعترض على أ بان الاية ظاهرة في ازواجه عليه
السلام لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس المنفي لا يدل
على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى ب انه خبر واحد
والامامية لا يقولون بحجيته وعلى ج انه منقوض بالزوجات فانهن يعلمنه
في معظم اوقاته والجواب عن أ ان حمله على الزوجات باطل من وجوه
احدها انه كان يجب ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن
ولا تبرجن وثانيها بانه عليه السلام لف الكساء على امير المؤمنين وفاطمة والحسن
والحسين وعدم اجابة ام سلمة عند قولها الست من اهل البيت ببلى بل عدل
عن ذلك وقال لها انك على خير وثالثها ان المراد بالاية يجب كونه معصوما
على ما تقدم والزوجات لسن معصومات اتفاقا وقد وقع الخطأ من اكثرهن
اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل المراد من
اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بعمومه
على الزوجات واللام في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب او للعهد
ولم يسبق ذكر الرجس فيبقى انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت
انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكلي
بدون جزئيه وانه محال وعن ب ان الخبر المذكور متواتر وقد اتفقت
الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم واما على فضلهم وعن
ج الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات ظاهر فان حرص الرسول
عليه السلام على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته
اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه
وايضا فان حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هي لما يختص بهن
من الاستمتاع وما يجري مجراه من الانس بخلاف اهل البيت عليهم السلام
فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلام انما هي للتعلم والاستكمال وتحصيل المعارف
واتقان المسائل العلمية والعملية كما قال امير المؤمنين علمني رسول الله صلى الله
عليه واله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب [illegible]

البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم
يكن فيهم لم يعتد بقولهم وانما الحجة في قوله عليه السلم فحجة مالك بقوله صلى الله
عليه واله ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب
لمنعها ولا يفيد دلالته ثابتا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بسبب وقوع
المشايخ الثلثة والتخيير ليس بحجة نعم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة
مع مخالفة التابعين للتابعين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا
الى قولهم فلو كانت خطأ لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم
فيه اقول اكثر الناس على ان اجماع اهل المدينة لمجرد كونهم اهل المدينة ليس بحجة
خلافا لمالك لنا انهم بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع
لانها بلفظ المؤمنين ولفظ الامة وبعض المؤمنين وبعض الامة لا يصدق
عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم حجة سليما عن معارضة الادلة
نعم لو كان المعصوم فيهم او المجتهدون كان اجماعهم لكن لا باعتبار
كونهم اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عند كونهم في غيرها حجة وهو باطل
اتفاقا واحتج مالك بقوله ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطا خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه
لم ينقل الينا من جهة يعول عليها سلمناه لكنه خبر واحد فلا يثبت به في
العلميات سلمنا لكنه لا يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه
عليه السلم ويكون المراد بالخبث الكفار ويمنع من كون الخطا من الاجتهاد
وعدم العلم بكونه خطا خبثا خصوصا على قول من يصوب كل مجتهد سلمنا لكن
هذه الصيغة ليست للعموم فلا يدل على انتفاء كل خبث سلمنا لكن الخبر متروك
الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة
واهل الشر بها الى اخر اعمارهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم
المبالغة في مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه عليه السلم
او استيطانها بما فيها من البركة والشرف قال اجماع الخلفاء الاربعة فهو
حجة عندنا لان امير المؤمنين عليه السلم فيهم وهو معصوم فلا يتطرق الخطا الى اجماعهم

وأما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه ابو بكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية
ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد
اموال حصلت في بيت المال المعتضد عليهم وقبل المعتضد فتواه وانفذ قضاءه وكتب
به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي واما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر وعمر
وعثمان واجماع الشيخين اعني ابا بكر وعمر فليس بحجة اما عندنا فظ لان الاجماع انما يكون
حجة اذا اشتمل على قول المعصوم وكل واحد من الثلثة المذكورين بمعصوم
اجماعا فلا يكون قولهم حجة اما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم
بعض المؤمنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة
لقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واستضعف الاولون
بمنع صحة الخبر ولاحتمال ان يكون قوم من العوام المقلدين بذلك الخطاب
وبالمعارضة بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قال واما
اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين البالغين رتبة الاجتهاد
فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله عليه السلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملء الارض ذهبا ما بلغ
مد احدهم ولما كان الاهتداء يحصل بالاقتداء باحدهم فبالجميع اولى
والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم وعلو منزلتهم وقربهم من صاحبه
عليه السلم لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كونه للتابعين بالخطاب قوما من اهل
التقليد وتسويغ لهم تقليد من شاؤوا من الصحابة المجتهدين ولا يمكن حمل الخبر
على ظاهره ان الاهتداء لازم للاقتداء باحدهم لتحقق اختلافهم وتعارض
مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان
باطلا لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال
سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال
سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس
عن نذر ذبح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه

وغير ذلك ولما كان الثاني ظاهر وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعي مطلقا بل القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعي بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى اقوال التابعين والجماعة المذكورون بعض الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطا في رجوعهم وانكر عليه السلم من سادات الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا قال دام ظله البحث الثاني من الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع اما الجمهور فاختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول فان كفرنا المخالف لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك على كفرهم في تلك المسائل لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل فلو اثبتناه باجماعنا دار خاصة وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض المومنين فيعتبر عندهم قول العامة لانهم مومنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين لان من عداهم بعض المومنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان لفظ المومنين يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والجواب عن الاول انه مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه ان كان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ الجزم هنا انما هو بقول المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت وكان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم من قول الباقين كان حجة وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا احتجوا

اما ان يكون مخالفته موجبة لكفرهم وخروجهم عن الايمان اولا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان اجماع من عداه حجة لانهم كل المومنين ح فيصير قولهم اهل الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة وحده يتوقف على انحصار المومنين فينا وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المومنين اذ العصيان لا يخرجهم عن الايمان فلا يتناولهم اهل الاجماع فلا يكون حجة والحق انه يقال ان شرعنا من خطاء كل واحد من شطري الامة في مسئلة لم يعتد بهم وكان اجماع من عداهم حجة والا فلا ب هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ المومنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر علينا العلم بتحقق الاجماع لانا لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات بانتفاء مخالفة واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المومنين والامة عليهم على سبيل الحقيقة وكيف والقط موضوع للجميع فلو كان حقيقة في البعض وان كثر لزم الاشتراك المخالف للاصل ووصف الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله بل بعضه كما يقال هئولاء ليسوا كل الامة ولا كل المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثناء ذلك الواحد والاثنين فيما لا يجمع الموصوف الا ملا نا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا ظفره والاسنان وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المومنين واعتبارهم وضبطهم قال دام ظله البحث ج لا يجوز الاجماع الا عن دليل او امارة والا لكان خطاء والفائدة منع المخالفة وترك البحث عن الدليل ويبيح المراضاة وما احتج الخصم ان سلم الاجماع فالدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم والامارة جاز ان يكون ظاهرة فينعقد الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع لخبر صدوره عنه خلافا لابي عبد الله اقول

اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن دليل او امارة وقال قوم يجوز صدوره
عن التبخيت ولا تفاقا احتج الاولون بان القول في الدين بغير دليل ولا امارة
خطا لقوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا عليه لكانوا مجمعين
على الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بان
المراد من الخطا ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز
كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعم وان كان عبارة عن اتيان قولهم من غير
دليل حرام فهو المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى الثاني وليس هو
المتنازع فيه للاتفاق عليه بل المتنازع فيه انه هل يمكن وقوع الاجماع
على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل
او امارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا يبقى للاجماع فايدة ولان
الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جايزا اما الاولى فلاجماعهم
على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر
والجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع فانه يفيد العلم بوجود
الدليل على ذلك الحكم في الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية
دلالته وتعيينه على ما يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفاء فايدته
انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان عن دليل اذ لا يجب في الاجماع
قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع على بيع المراضاة واجرة
الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك الا انكم
ان تقولوا لانه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان
عدم نقلهما اليكم لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغناء عن نقلهما بالاجماع
عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القايلين بانه
لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس
او اجتهاد فمنع منه الامامية وداود بن جرير الطبري وجوزه الباقون
اما الامامية فلان الاجماع عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن
دليل قطعي واما داود وموافقوه فاحتجوا على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف

دواعيها يمتنع ان تجمعها الامارة مع خفائها كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على
تناول نوع واحد من الغذاء او التلون بالكلمة الواحدة والجواب ان الامارة ان كان يكون
ظاهرة فيجتمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض بانا قد نقلنا اجماع الشافعية على مذهب
الشافعي والحنفية على مذهب ابي حنيفة واعلم ان ابا عبد الله البصري ذهب الى
ان الاجماع اذا كان موافقا للخبر دل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق
ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل مغاير له ثم يحصل الظن بذلك من حيث
انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا الخبر فيه هو لذلك قال دام ظله
البحث العاشر لا يشترط في الاجماع قول كل الامة من زمن الرسول عليه السلام
الى يوم القيمة والا لانتفت فايدته ولا قول الكفار لان آية المشاقة يدل على
اتباع المؤمنين وكذا الاخرى من السبيل لان لفظ الامة منصرف الينا ولا قول
العوام لان قولهم لا لدليل فيكون خطا فلو كان قول العلما حقا لزم الاجماع
على الخطا ولا يعتبر بقول المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا يعتبر
بقول المتكلم في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم
يتمكن من الاجتهاد لانه عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم
يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا والصواب اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق
امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه الى يوم القيمة لان الادلة على حجية
الاجماع دالة على الاستدلال به وذلك الاستدلال ان كان قبل يوم القيمة
لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز تجدد آخرين
بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المقتضي للاستغناء
عن الاستدلال ولا يعتبر في الاجماع قول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار
انما هو بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره سواء كان الغير مسلما
او كافرا واما الجمهور فلان آية المشاقة دلت على وجوب اتباع المؤمنين
وساير الادلة دالة على وجوب اتباع الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف
شرعنا الذين قبلوا دين النبي عليه السلام فيجب حمل اللفظ عليه ولا يعتبر قول
الكفار لخروجهم عن الامة والمؤمنين واما العوام من المؤمنين اعني الذين

ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة الاجماع
انما اقتضت وجوب اتباع كل المومنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال الباقون
لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطا فلو جاز ان يكون
قول المجتهدين المخالف له خطا لزم تخطيه كل الامة في مسيلة واحدة ولا كان
الخطا من وجهين فان خطا العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها
بغير دليل ولا امارة وخطا المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله تعالى والحكم فيها
بخلافه وانه محال واعلم ان من يجوز احداث القول الثالث ويزعم ان المصيب
من المجتهدين المختلفين واحد خاصة يضع من احتماله اللازم ويلزم تخطيه
كل الامة في مسيلة واحدة من جهة واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل
فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد
في غيره فلا يعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسايل الكلامية ولا غيره
باجماعهم في مسايل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه وبالعكس
لان كل واحد من هولاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد
فيه وبالعكس وقد تقدم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ
للاحكام والمذاهب اذا لم يكن له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير
معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام من ماخذها واقتفا دون
معرفة صحيحها من فاسدها كان عاميا فلا يكون قوله معتبرا واما العالم
باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في المسايل
الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن من استنباط
الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطا من الاقوال
فوجب اعتبار قوله كغيره من المجتهدين قال قدس الله روحه البحث الحادي
عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم
صحابة لان قول التابعين سبيل المومنين واحتجاج الظاهرية بان الخطاب
يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني ان لم يكن لدليل فهو
خطا والا لم يخف عن الصحابة وبان اجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لم يجمعوا

عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانهم لا يتناولون من يتجدد وعدم الضبط بيننا
الفرض لانا فرضنا الاجماع وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة معهم فيجتنبوا ولم تقع
زمن الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق اقول لا يشترط
في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم ع
حتى لو قال غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع تتناول المومنين
والامة وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المومنون والعياذ بالله تعالى
الى الثلاثة والاثنين لصدق عليهم المومنون والامة فيكون قولهم حجة وهل يتصور
اما لو انحصروا في واحد هل يكون قوله حجة قال قوم نعم لان اسم الامة قد
يصدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال الاخرون لا لان الاجماع
مشعر بالاجتماع وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث
لا يكون اجماع غيرهم حجة قال داود الظاهري ومتابعوه نعم وانكره الباقون
وهو الحق اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في
كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا عليه بان اجماع التابعين سبيل
المومنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى الاية المتقدمة واحتج المخالف بوجوه ا الادلة
الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم حجة اما الاية
الاولى فلان قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كنتم خير امة اخرجت
للناس خطاب مواجهة لا يتناول الا الحاضرين المواجهين بالخطاب
وهم الصحابة ويتبع غير سبيل المومنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المومنين
فلم يتناول الاية الا من كان موجودا حال نزولها وكذا قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الخطا واما الثاني فلا اصالة عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة
ب الاجماع لا يتحقق باتفاق كل المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم
ومعرفتهم وهو انما يكون في زمن الصحابة اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق
الارض ومغاربها ج اجماع من بعد الصحابة ان كان لا لدليل كان خطا
وان كان لدليل فاما ان يكون قياسيا او نصيا والاول باطل لان القياس
ليس حجة عند الكل فلا يكون طريقا لاجماع الكل والثاني باطل ايضا لانه لو كان

هناك نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عاملين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا انتفاءه
د الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة لم يجمعوا على حكمها فيه محل للاجتهاد فلو اجمع
التابعون عليها وكان اجماعهم حجة حرجت عن كونها محلا للاجتهاد فيتناقض
الاجماعان وانه محال والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد
من اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين
حجة وانتم موافقون على بطلانه واثم فان كثيرا من معتبري الصحابة التابعين
بالمخاصمات قبل وفاة الرسول عليه السلم والاجماع لا يعتبر لا بعدها على
ما نقرر فلا يكون حجة مطلقا وعن ب ان ما ذكرتموه في ما فرضنا من حصول
الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد تحققه وعن ج بالمنع من
الملازمة لجواز خفاء النص او دلالته على الحكم عن بعض الصحابة وظهوره
للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة بينهم الموجب لبحثهم وتفحصهم
عن الدليل وظفرهم به باعتبار نقل آخر من الصحابة له وعن د بانا نقلنا من ان
حكم ذلك الاجماع مشروط ببقاء الاتفاق فيزول بزوال شرطه قال فيه مسائل الاول
البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والآراء
وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال
على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم
وهل هو حجة في الآراء والحروب الاقرب انه حجة لان غيره غير سبيل
المؤمنين وهل يجوز خطأ بعض الامة في مسألة والاخرى في الاخرى اما
عندنا فلا لان المعصوم لا يخطئ في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول
بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث وقول آخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة
كل الامة وبعضهم جوزه لان الممتنع خطأ كل الامة والمخطئ هنا في كل مسألة
بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته في الجميع وهل يجوز اتفاق
الامة على الكفر اما عندنا فلا لوجوب المعصوم واما الجمهور فقال بعضهم به
لخروجهم عن الامة وعن المؤمنين حينئذ ومنع آخرون لان وجوب اتباع
سبيل المؤمنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اذ لا

محذور فيه

محذور فيه اذ لم يكن عدم العلم به خطأ اقول هذا ضابط ما يصح اثباته بالاجماع وما لا
يصح وذلك ان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح اثباته بالاجماع مثل
كونه تعالى موجودا قادرا عالما بعث رسولا للرسل وصدق الرسول عليه السلام
لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول عليه السلم اما حكاية لكلام
الله تعالى واخباره بكونه كلامه تعالى كالآيات المتقدم ذكرها ومثل قوله عليه
السلم لا تجتمع امتي على الخطأ وكون ذلك القول مفيدا للعلم يتوقف على العلم بصدقه
المستفاد من دلالة المعجز عليه المتوقف على وجوده تعالى وقدرته وعلمه
وارادته وحكمته فلو استفيد العلم بصدقه او شيء مما يتوقف عليه العلم
بصدقه كالمقدمات المذكورة من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف
العلم بصحة الاجماع عليه ولم يكن النظر قاضيا بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته
بالاجماع مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تعالى وصفاته
وارساله الانبياء وصدقهم لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة
ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من قول الرسول كون الاجماع حجة ويستدل
به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة في الآراء والحروب مثل تدبير
الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص قال قوم نعم وهو
الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجتمعين ومخالفته محرمة ولان
غيره غير سبيل المؤمنين فيحرم اتباعه للآية وقال آخرون لا لان حال الامة
لا يكون باعظم من حال الرسول عليه السلم مع انه كان يراجع في امثال
ذلك وهو ضعيف لان مراجعته لتطييب قلوبهم وتأكيد طاعتهم لا للمخالفة وهل
يجوز ان يخطئ احد شطري الامة في مسألة والشطر الاخر في اخرى مثل ان
يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر الى ان العبد
لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم
في احد الشطرين فلا يتطرق اليهما خطأ اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه
لان خطأهم وان كان في مسألتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطأ
وهو قولهم بنقيض الحق وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان

الخطا تمتنع على كل الامة بموجب الادلة المذكورة لا على بعضها والخطى في كل واحدة
من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من اصابة المجتهد في حكم اصابته في كل
حكم فيجوز ان يصيب احدها في منع العايل ويخطى في توريث العبد والاخر بالعكس
وفيه نظر فان الحق لما كان في منعهما من الارث والشرطان متفقان على نقيضه
وهو خطا لزم اجماع الامة على الخطا في مسئلة واحدة وانه محال اما اتفاق
الامة على الكفر فمحال عند نا لامتناعه على المعصوم وهو موجود في كل عصر التكليف
واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم مومنين من امة محمد صلى الله
عليه واله والعصمة انما تثبت للامة وللمومنين ومنعه اخرون لان الله تعالى
اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم شروط بوجود سبيلهم وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه تعالى اتباع سبيل
المومنين واتباع سبيلهم مشروط الى مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجود سبيلنا
لكن ما لا يتم الواجب الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف وليس الاجماع
مقدورا للمامور باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه على المكلفين وجوده منهم
لجواز اخلالهم به وان كان واجبا عليهم سلمنا لكن كل واحد من الاجماعات
السابقة سبيل المومنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب اتباع
سبيل المومنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع فالتكليف به تكليف بالممتنع
وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما العدم [illegible]
منه مثل عدد الملايكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام
العرض بمثله او عدمه او كون الباطن لونا حقيقيا او تخييليا فهو جايز
لان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور وان
كان خطا كان الكلفين باجتنابه والنهي بخلافه وقال اخرون لا يجوز
لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف
لان سبيل المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك
هذا اذا كان عدم علمهم مجردا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه
لا يجوز لاستلزامه اجتماع الامة على الخطا وهو الجهل المركب قال في سوال العهد وجه

البحث الثالث عشر الحكم المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان جاحده كافرا فلا
او لا جماع الصادر عن الاجتهاد حق عند الجمهور وهذا الاساني على قولنا لان
قول المعصوم شرط في الاجماع ولا يكون عن اجتهاد وجوزنا ابو عبد الله البصري
انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه لجواز ان يتم شروطا الاول لم يقع
لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه في كل عصر ويلزم من طرف التجويز
اليه والاكثرون منعوه لاستلزامه الخطا على احد الاجماعين اقول اختلفوا
في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا ومنعه اخرون
لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما يتفرع عليها اولى ان لا يفيد العلم بل غايته
افادة الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا اجماعا اتفاقا ولو سلم انه معلوم
لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا يتحقق بدونها والا لكان يجب
على الرسول عليه السلم ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعرف
هو منه ومن المعلوم خلاف ذلك وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه
داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة
كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة والرهن وفي هذا التفصيل
نظر فان العبادات من توابع الاسلام لا من اركانه واعتقاد الرسالة
ليس طريقه الاجماع وكون جاحده كافرا ليس لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر
عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجتهدين حجة تحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم
اذا اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون
للاتفاق على جواز القول بخلاف ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر
اقوى من الاول واجيب بان ذلك الجواز مشروط بما اذا لم يحصل الاجماع على
مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الجواز لزوال شرطه
وهذا النزاع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد لان
قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب
اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول
بشرط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما

اجمعوا عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار لانا من وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما اصحابنا فظاهر لان المعصوم داخل في الجميع والخطا عليه ممتنع واما الجمهور فلانه يستلزم خطا احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على وجوب العمل باجماعهم في كل الاعصار بجواز كونهم شرطوا بعدم ظهور وجه ينفي خلافه قال قدس الله روحه المقصد الثامن في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول اذا حكمت النفس بامر على اخر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات ضرورية ثم يعرض لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق او التكذيب فذكر هذه العوارض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية لتميزه عن غيره ولو اخذت هذه الاشياء على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كقوله عرفني العينان بل تشكلت اقول الكلام في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على حكم النفس بامر على اخر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا على غير القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت يحصل بهم منها معنى الخبر ومنه قول الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم وقول الاخر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقول ابي العلاء نبي من الغربان ليس على شرع تخبرنا الشعوب الجميع وهو حقيقة في الاول دفعا للاشتراك لتبادر الذهن عند الاطلاق الى الخبر لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق واحتياجه في الدلالة على القرينة ولصحة سلب الخبر عنه كما يقال ما اخبرت بخبر لكن شيئا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذا امارات المجاز وقيل هو مشترك بينهما وهو باطل لما ذكرنا ولرجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن

ما القلب كاتم

بامر على اخر ايجابا او سلبا او كان ذلك امرا معقولا مركوزا في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير ذلك كالاخرس والصبي والعوام والغزوري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف طاب ثراه وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا القيدان المذكوران فكان المجموع غنيا عن التعريف ثم لماهية الخبر قد يعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فذكر في تعريف التركيب الخبري عند اشتباهه بغيره من انواع المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك وتقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا وذلك انما هو على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عما التبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا حقيقيا اما اولا فلما مر من كونها ضرورية مستغنية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور المحال اذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع لمطلق الخبر متوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقف معرفة مطلق الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان لا مانع ان يمنع كون الصدق والكذب نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان خاصان له كما تقدم ورسم الشيء بعرضه الخاص جائز غير مستلزم للدور لكن لا نسلم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم يتوصل الذهن من الرسم المولف منهما الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف بهما معناه فلا دور وقوله طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد بها الحكم والنفس والامر والايجاب والسلب قال قدس الله روحه البحث الثاني قال السيد المرتضى

لابد في كون الصيغة خبرا من قصد المخبر لوجودها عن الساهي والحاكي والنائم والمجوز في
الامر كقوله نعم والجروح قصاص ولا قرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية فلا يتوقف
على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة معللة
بتلك الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ان ثبتت قائمة بمجموع الحروف فعدم الاجتماع
ولا بالبعض والا لاستغنى عن الباقي **اقول** ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى انه
لا بد في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه
على ذلك ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان لفظ الصيغة المذكورة قد يوجد
ولا يكون خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها شيئا اصلا كالصيغة الصادرة
من الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها
في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص وقوله ومن دخله
كان آمنا او في النهي مثل فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا
كانت تارة تكون خبرا واخرى غير خبر كانت افادتها للخبرية دون غيرها
متوقفة على مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح خلافه لانها موضوعة
للخبر فلا تتوقف دلالتها على مرجح غير الوضع كغيرها من الالفاظ الموضوعة
لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا للصيغة دون باقي الاقسام وذهب
ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان للصيغة حال كونها خبرا صفة معللة بتلك
الارادة هي الخبرية وهو باطل بالضرورة لانها ان قامت بجميعها لزم اجتماعها
في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا او
استغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم القول في ذلك في مباحث الامر
قال قدس الله روحه البحث الثالث اذا قلنا زيد قائم فمدلول الخبر الحكم
بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا لم يدخل الكذب في
مدلول الخبر ثم هذا الخبر ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو كاذب واثبت
الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر عن الظن
لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة لان
افتراء الكذب غيره ويمتنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على مذهبه

من ان المعارف ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب يقتضي الذم
ومن قال بمطابقة الاعتقاد جعل الصادق والكاذب ان جعلناه جزءا واحدا والا كان
صادقا في احد الجزئين دون الاخر **اقول** اذا قلنا زيد قائم مثلا كان مدلول
هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او غير مطابق ولا
يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام لزيد
في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما ولامتنع دخول الكذب
في مسمى الخبر والتالي باطل فكذا المقدم وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ الدلالة
تستلزم حتى يلزم من حصولها لدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية يمكن
تخلفها عن مدلولها كما لو وجدت هذه الصيغة ممن يعتقد قيام زيد فان
الحكم بوجه لا يتحقق ثم يتحقق فهم نفس الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا
للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا كان
كاذبا وعلى هذا يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع
الجمع بينهما والخلو منهما لترددها بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان
الجاحظ فانه زعم ان بينهما واسطة واستدل على ذلك بالقرآن والعقل
اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار افترى على الله كذبا ام به جنة فانه
جعلوا اخباره عن نبوته نفسه اما كذبا واما جنونا مع اعتقادهم عدم صدقه
في دعواه النبوة وذلك يقتضي ان يكون اخباره حال الجنون ليس كذبا لانهم جعلوه في
مقابلة الكذب ومقابل الكذب لا يكون كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما
الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده
ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا يتحقق بذلك ذما ولا انه صادق لكونه
غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق
بذلك مدحا ولا انه كاذب لانه مطابق والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة
في الاية وهي اخباره حال الجنون انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق
لا بين الكذب والصدق وذلك لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي
هو نقيض الصدق لكونه اخص منه ومنه بما الجنة فان الكاذب في غير المطابق

لغفير

ان كان صادراً عن قصد كان افتراءً وان كان لا عن قصد كان خطأً واجيب بانّ
الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدر عنهما صورة
الخبر فانه لا يكون خبراً ولمّا اعتقد الكفار انتفاء صدقه عم انحصر صيغة الصادق عندهم
في الكذب صورة للخبر من غير خبر وهي العبارة عنه حال الجنة وعن الثاني
بالمنع من عدم وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقاً
وعدم وصف الصدق اذا كان مطابقاً ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم
المخبر بعدم مطابقة خبره كان ذلك اصطلاحاً جديداً على وضع لفظ الكذب
لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي وعلم
ان ابا عثمان الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة بين الصدق والكذب على
مذهبه من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعالى بالمكلفين وليست مقدورة
لهم فغير العارف يكون معذوراً في جهله والّا لزم تكليف ما لا يطاق وان وصف
الكذب بتنقيح ذم المخبر به والصدق لا بد فيه من المطابقة فاذا اخبر الانسان
بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقاً لعدم مطابقته ولا
كاذباً والّا لكان مذموماً والتقدير انه معذور وفيه نظر فان كونه معذوراً
في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذوراً في الاخبار بما لا يعلم مطابقته والذم
انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمداً ومسيلمة لعنه الله صادقان
او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب بل هو
كاذب لعدم المطابقة ان كان خبراً واحداً لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق
لمحمد عم ولمسيلمة لعنه وهو خلاف الواقع لان مسيلمة غير صادق وفي الثاني
ثبوت الكذب لهما وهو خلاف الواقع ايضاً لان محمداً عم صادق دائماً
وليس بكاذب وان كان خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد عم صادق
ومسيلمة صادق كان الاول صدقاً والثاني كذباً بالعكس في الثاني قال ودس الله
روحه البحث الرابع الخبر اما ان يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامران والاول
اما ضروري كالمتواتر وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم
وجود مخبره اكتساباً كخبر الله تعالى وخبر رسوله عم وخبر الائمة عم وخبر الامة وخبر

التواتر معنىً والمحتف بالقرائن والثاني ما علمنا فاساد الضروري او الكسبي قول من لم
يكذب ص انا كاذب لان الخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخباراً عن نفسه وكذا
الخبر المنافي لدليل قاطع اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن
اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب وفي نفس الامر قسمته حاصرة
يمتنع الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقاً
او كاذباً على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهول لهما
لان الخبر اما ان يعلم صدقه او لا والثاني اما ان يعلم كذبه او لا ولما كان صدق
الخبر عبارة عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعاً من
دون العلم بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم
بالمخبر عنه قد يكون ضرورياً وقد يكون كسبياً والضروري قد يكون مستفاداً من
نفس الخبر كالاشياء المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفاداً
من غيره وهو اما بديهة العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر
ككوننا لنا حرارة والشمس مضيئة او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والماً والعلم
بصدق الخبر تابع لما كان العلم بالمخبر عنه ضرورياً كان العلم بصدق الخبر ضرورياً
وما كان كسبياً كان العلم بصدقه كسبياً اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري
الصدق ما كان وجود مخبره معلوماً بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما بيّنّا ان
العلم الضروري الحاصل بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كالاشياء المعلومة
بالتواتر لا نعلم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه ما كان وجود مخبره معلوماً
بالاكتساب ثم قد يكون للخبر مدخل في الاكتساب ذلك العلم مثل قولنا العالم
حادث البارئ تعم واحد محمد رسول الله ص وقد يكون وهو خبر الله تعالى
على الايلم الا من خبره كالخبر عن امره الملائكة بالسجود لآدم عم وكذلك خبر رسوله
عم وخبر الائمة المعصومين عم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع مع ان العلم بصدق
هذه الاخبار على سبيل الاجمال متقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلاً والعلم الحاصل
بالمخبر عنه في الخبر المتواتر معنىً والمحتف بالقرائن مكتسب منهما كما قلناه في المتواتر لفظاً
واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقة المخبر عنه فهو اذن متوقف

على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون ضروريا وقد يكون
كسبيا فالاول كالعلم بالضرورة فانه لامر معلوم بالضرورة مثل قول القائل الكل اصغر من الجزء و
للجزء او اقل منه والنار ليست حارة او باردة والثاني كالعلم بالكسب فانه اخبار لم
لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم ليس بمحدث او علم بالاكتساب منافاة مدلوله
لامر معلوم بالضرورة او بالاكتساب فالاول مثل ليس كلما ليس بجماد فهو ليس بنار
فان مدلول هذا القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة ليست
معلومة ثم بل من حيث انه مناف لعكس نقيض اللازم له ومنافاة اللازم مستلزم
لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كلما ليس بمحدث فليس بجسم ومن هذا القسم
اخبر المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كذب
قطعا لان المخبر عنه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره
عنها بالكذب يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو محال لان الخبر
متاخر عن المخبر عنه لكونه حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا
عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه وانه محال وفيه نظر لعدم الحصر لجواز
كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال
ولكن قيل صيغة الماضي كان اصلح لعدم تناوله المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل
قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب على الشارع فان احتمله
امكن صدقه لجواز ان يريد الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في ايات المتشابهات
واما ما يحتمل التاويل على بعد فقال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه
او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل البعيد والحق هذا ان اريد
بالحكم بكذبه الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبول التاويل
وان كان بعيدا فانه بالغ في الباب اذا كان هناك ظنا غالبا بارادة ظاهره
وليس الحكم المستند الى الظن الغالب قطعيا قال قدس الله روحه البحث الخامس
انكار السمنية افادة التواتر العلم ضروري البطلان وتجويز الكذب على كل واحد
لا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري والا لافتقر الى دليل فلا يحصل
للعوام وقال ابو الحسين والكعبي والجويني والغزالي انه نظري لتوقفه على العلم بمقدمات

نظرية

نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب وكون المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه وانتفاء
كون الخبر كذبا باعتقاده فيجب كونه صدقا وهو ضعيف لان المنتهي لحصول هذا العلم
والسبب الرتبي نزعه في القولين اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه
اما الاول فاعلم ان لفظ التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما
ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب
الاصطلاح فهو عبارة عن خبر قوم بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد وقولنا قوم خرج خبر الشخص الواحد وقولنا
بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم خرج خبر قوم لم يبلغوا الحد المذكور
وهو منقوض بان افادته العلم بسبب الكثرة فخرج جماعة معصومين او بعضهم معصوم
فانه ليس متواترا وان افاد العلم لان افادته العلم ليست بسبب الكثرة والثاني
قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل لا بالعلم فخرج القسم من الاخبار ما وافق
دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول العلم ليس بسبب قولهم بل بالدليل
واما احكامه فمسائل الاولى في افادته العلم بمخبره وذلك مما اتفق عليه اكثر
العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة وانما حصل به ظن غالب
ومنهم من وافق في افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة في زماننا
دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم بالضرورة
فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين وبالا
نبياء عم مثل موسى وعيسى ومحمد صلى الله وبالملوك الماضية مثل كسرى وقيصر
والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو ولا يكاد العلم بذلك ينقص عن العلم
بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات
فلا يستحق المكالمة وربما شكك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين حد التواتر
يجوز عليه الكذب فعند انضمامه الى غيره عند اجتماعهم يكون كذلك والا لانقلب الجائز
ممتنعا وانه محال ومتى جاز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم والجواب
ان هذا تشكيك فيما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن جواز الكذب على
كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع مغاير لحكم افراده ولا يلزم

انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد حال انفراده وبعينه خبر المجموع
واحدها غير الاخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون
متواترا ب الذين اقروا بافادته العلم اختلفوا فقال اكثرهم ان ذلك العلم
ضروري وقال ابو الحسين البصري وابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف
السيد المرتضى رحمه الله في ذلك والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم
يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل لحصوله للعوام والصبيان القاصرين
عن اهلية النظر فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف
على مقدمات نظرية وهي عدم التواطؤ على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين
اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه
المقدمات فيتعين كونه صدقا والا لارتفع النقيضان ومتى اختل شيء من هذه
المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم توقف حصوله على مقدمات
مترتبة فهو نظري وهي حجة ابي الحسين والجواب ان حصول العلم عن الخبر
لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالفعل فانا نعلم البلدان والبلاد النائية
والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات المذكورة
نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا بالخبر
عند تبين الاخبار موجب للعلم بتحقق هذه المقدمات بشرط التفطن لنا
وقوله طالب نراه لانا نفتقر لحصول هذه الاشياء الى المقدمات المذكورة العلم
انما يريد حصولها في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول
الى العلة قال قدس الله روحه البحث السادس في شرائطه العلم انتفاء اضطرارا
من السامع لاستحالة تحصيل الحاصل وتقوية الضروري وان لا يسبق شبهة
الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط اختص به السيد المرتضى وهو جيد
وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك
ولا يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبر وتوقف في الخمسة ولبعضهم حيث
اعتبر اثني عشر عدد النقباء ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان
يكن منكم عشرون ولآخرين حيث اعتبر اربعين لقوله تعالى ومن اتبعك من المؤمنين

ولقوم حيث اعتبروا سبعين لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ولآخرين حيث اعتبروا
ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم
عدد ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا
وجود المعصوم خلافا لابن الراوندي فيكون المتواتر مفيدا للعلم بامر شرعي يدل
عليه الجزئيات المنقولة بالنقل اقول من جملة احكام التواتر كونه مشروطا بما
ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها
ما يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران ا ان لا يكون عالما بما يدل الخبر اضطرارا
لمن اخبر عما شاهده لانه لو افاد ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل
له بالمشاهدة فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال ايضا ولا يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل لانا
فرضناه ضروريا والضروري يستحيل ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من
لزوم اجتماع المثلين على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول لجواز مخالفته
اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري
بغيره ب ان لا يسبق الى المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب
اعتقاده نفي موجب الخبر ومدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى
رحمه الله وتابعه على ذلك محققو الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما يحتج
به المشركون من اليهود والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات الرسول عليه
السلام كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصى وما يحتج به مخالفونا في انتفاء
النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة ودعواهم انها لو كانت متواترة لشاركناكم
في العلم بها كما في الاخبار المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون
الماضية والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط
افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة او التقليد المذكورين حاصل
في الاخبار عن البلاد النائية والقرون الخالية بالكل فكان العلم شاملا للجميع
بخلاف معجزات الرسول عليه السلام والنص على امير المؤمنين عليه السلام فان الشرط المذكور
موجود عند المسلمين لا ما بين نعتقد عند حضورهم لانا لانهم سبق الى اذهانهم شبهة

تقررت فى اذهانهم ينبغى اعتقاد مثلها فى الاخبار المذكورة فلهذا جاز حصول الافتراق لحصول
العلم للاولين دون الاخرين واما الثانى فلوجود (ا) ان يبلغوا فى الكثرة الى حد
يمتنع تواطئهم على الكذب (ب) ان يكونوا عالمين بما اخبروا لا ظانين (ج) ان
يستندوا فى علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على الاخبار بمعقول كحدوث
العالم ووجود الصانع لم يفد العلم (د) استواء الطرفين والواسطة فى ذلك بان
يكون كل واحدة من الطبقات عالمة بما اخبرت به لانها ان كانت الطبقة الاولى
عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة
الاولى المشاهدون لمدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة الى المخبر
اخيرا والواسطة الطبقة التى بينهما وقد تتعدد الواسطة وقد يتعدد فيشترط فى
كل واحدة منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم مما ذكرناه ان استواء الطرفين
والواسطة انما يعتبر فيما اذا كان بين المخبرين والشاهدين طبقة اخرى
ومنه لا يكون الشرط حاصلا فى كل متواتر ولا فى مطلق خبر التواتر فان ما
ينقله المشاهدون الى غيرهم بغير واسطة متواتر ليس له طرفان وواسطة وهل
يشترط عدد مخصوص فى افادته العلم قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد
قد يحصل بخبره تارة ويختلف عنه اخرى وقال الباقون نعم فقال القاضى
ابو بكر يشترط ان يكونوا زايدين على اربعة لعدم افادة خبر الاربعة العدول
الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة عدول صادقين العلم والتالى
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم فى بعض الصور دون غيرها
لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لابد من اعتبار انضمام
ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال واما
بطلان التالى فلانه لو استغنى القاضى عن طلب تزكية شهود الزنا
لانه اذا افاد خبرهم العلم بالزنا حكم به وان لم يعلم كذبهم بتعديلهم للتزكية
وهو باطل اتفاقا وتوقف فى الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر
بدليل على افادته العلم ولا على عدمها فوجب التوقف واعتبر اخرون اثنى عشر عدد
نقباء بنى اسرائيل لقوله تعم وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم

وقال ابو الهذيل العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال اخرون اربعون لقوله تعم يا ايها النبى
حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت فى الاربعين وقال اخرون سبعون
لقوله تعم واختار موسى قومه سبعين رجلا وانما كان كذلك ليحصل اليقين باخبارهم
اصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات وقال اخرون ثلثمائة وبضعة عشر
عدد اهل بدر انما خصهم بذلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم به من معجزات
الرسول عليه السلم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد
قد يحصل العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط
فيهم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبرونا
بقتل ملكهم او ما جرى مجراه لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور ولانه يحصل
العلم من احوال الرسول عليه السلم بتواتر الصحابة مع احصاء عددهم واتحاد
بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم فى الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا
لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة ومن المعلوم خلافه وكذا لا يشترط
عدم اتفاقهم فى النسب لحصول العلم باخبار المنتسبين فيه مع تخلف ما مر ذكره
من الرابط وكذا لا يشترط وجود المعصوم فى المخبرين خلافا لاجل الرافضى لمنعه
العلم من جهته واما التواتر المعنوى فقد عرفت انه عبارة عن اخبار جماعة
بلغوا فى الكثرة الى حد يمتنع تواطئهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة
مشتركة فى معنى كلى وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك
الكلى المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دال عليه اما
تضمنا او التزاما كما لو روى ان واحدا حاتما اعطى واحدا الفا من الابل وآخر انه
اعطى واحدا مائة من الخيل وآخر انه وهب مائة من العبيد وهلم جرا فان كل
واحد من هذه الاخبار لما كان دالا على سخائه كان سخاؤه متواترا قال
قدس الله روحه الفصل الثانى فى الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه مباحث
(ا) خبر الله تعم صدق وهو ظاهر عندنا اذ الكذب نقص ضرورة وانه تعم منزه
عن القبايح فلا يصدر عنه واستدل الغزالى بان كلامه قائم بالنفس فيستحيل

الا بعصمته لا بمعجزة

فيه الكذب لاستحالة الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع وينتقض بالاشتراك بين
استحالة الجهل واستحالة الكذب ومعه وخبر الرسول عليه السلام صدق لان المعجزة دلت
على صدقه ولا لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتاتى تخريج
ذلك على قواعد الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادته المتصف بالقرائن
العلم للتخلف عنه في بعض المواضع وهو خطأ لجواز عدم الترابط خصوصا مع
عدم الضبط لهذه القرائن المختلفات بالعبارة **اقول** لما فرغ من مباحث
الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة
الكذب بالاكتساب وذلك قسمان **ا** في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلاثة
ا خبر الله تعالى صدق اتفاقا واختلفوا في طريق العلم بذلك فقال اصحابنا
والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع الوقوع من الله
تعالى اما الصغرى فظاهر ودلت عليه ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه في علم الكلام
واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف ها هنا وتقريره
هنا وهو ان كلامه تعالى قائم بذاته لان الكلام عندهم عبارة عن المعنى القائم
بالنفس الذي تدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من
يستحيل عليه الجهل فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى
محال واعترض بان النزاع انما هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والا
صوات اذ عند الاصولي لا يتعلق الا بالخبر بالكلام النفساني ولا يلزم من كون
الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفساني
يستحيل الكذب فيه والملازمة بين استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهر
فالدليل عليها وقال الغزالي ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا
ب خبر الرسول عليه السلام صدق لان المعجز الذي ظهر على يده مطابقا لدعواه
دال على تصديقه فانه تعالى اجراه مجرى قوله صدق فهو صادق قطعا لان تصديق
الكاذب قبيح تعالى الله عنه ولانه لو جاز اظهار المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء
بالجهل وهو اعتقاد صدقه من ليس بصادق وفعل ذلك قبيح والله تعالى منزه عن
كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق بين النبي الصادق

والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق مدعي النبوة الا ظهور المعجز على
يديه فلو جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة مع كذبه كان اعم من كل واحد
منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه المقدمات على قواعد الاشاعرة
لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون عليه فعل القبيح فجاز
الكذب في خبره وتصديقه الكاذب والاغراء بالجهل وانما يتم ذلك على مذهبنا لا
ما ذهب وموافقيهم في سائر العدل **ج** الخبر اذا لم يعلم صدقه لمجرده قد يحتف
بقرائن تصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي والجويني
خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند قرائن امور
خارجة عنه كما اذا اخبر عن موت انسان واقترن به صياح اهله وشق ثيابهم وتوافدهم
عليه واجتماع وتشيع وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه وما يجري
مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف
عن الباطل والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كما
لاخبار عن الموت وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض
له سكتة والجواب ان ما يظهر فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن يحتمل فيه
انه لم يحصل شروط افادته العلم من كون القرائن واحوالها التي قد تختلف
بحسبها مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة الخبر العلم واحوالها غير مضبوطة
بالعبارات بل الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما قلناه في المتواتر
قال قدس الله روحه البحث الثاني الخبر اذا نافى مجرده وجود ما علم بالضرورة
حسا او وجدانا او بديهة او نظرا او بالاستدلال كان كاذبا قطعا وكذا ان ورد من
لم يكذب ان كان كاذبا لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار الصادقة لا عن
نفسه ودعوى اخبار الحكاية عن الحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبار ات يستحيل ورودها
عن النبي عليه السلام كما هو بين ونقلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذي يتوفر الدواعي
على نقله متواترا اذا حصل خوفا وتقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار المروية
عن الرسول عليه السلام لقوله عليه السلام سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صادقا
ثبت المطلوب في غيره ولا فيه وقد وجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عليه

السلام ولا يمنع من السلف تعمد ما يحتمل الخبر المخبر فيبلغ بالتوهم مطابقا او نفي البعض
او المسند اليه فيتوهم عليه السلام او احتمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد في من
دلس ولكن ادوس لما ذكر الاخبار المعلوم الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلوم
الكذب وجعلها اربعة واحد وهو ما نافي نحوه وجود ما علم وجوده
اما بالضرورة او بالاستدلال ولا ولعله يكون حسيا مثل النار باردة
والقار ابيض والعاج اسود وقد يكون وجدانيا كمن قال للجائع انت
شبعان او لست بجائع او لم تعلم شيئا انت جاهل براو بديهية مثل الكل
ما والجزء الثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم يكذب قط انا كاذب
فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب واقعا وهي الاخبار
السابقة على قوله هذا كان اخباره عنها بالكذب كاذبا ولا يجوز ان يكون
اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن نفسه لكان حكاية
عنها وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وفيه ذلك كلام ومراد المص هاهنا
بالوجود في قوله ما نافي نحوه وجود ما علم بالضرورة الوقوع سواء كان وجودا
او عدما ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها عن النبي عليه السلام
لعصمته وكذا لا يجوز صدورها عندنا عن الامام لانه معصوم ايضا اما لو كان
ظاهره الكذب وهي قابلة للتاويل قريب جاز صدورها عن المعصوم ويكون
المراد منها خلاف ظاهرها ولو لم تكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فهذا تقدم
القول فيه والحق انه لا ينفي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما ان لم
يكن الخبر الذي يتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما يقتضي اخفاءه
من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين بغداد والبصرة
بلدا اكبر منهما وان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع بمشهد من خلق عظيم
او كان متعلقا بتشريع عام كايجاب صلاة سادسة ولو اقترن بذلك ما يوجب
اخفاءه من تقية او خوف فلم يدل على كونه كذبا لان عدم التواتر هاهنا ليس لعدم الخبر
عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقوله اصحابنا في النص على امير المؤمنين عليه
السلام بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره عند خصومهم كما يزعمون وهل في

الاخبار المروية عن النبي عليه السلام ما هو كذب قال الاكثرون نعم لما روي عنه عليه السلام
انه قال سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا او كاذبا فان كان الاول
وجب وجود ما يكذب من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في غيره وان كان
كاذبا مع انه منسوب اليه عليه السلام تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل على
تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه عليه السلام الى هذه الغاية لاحتمال صدق
هذا الخبر وصدق ما يقتضي وجوده الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده
في الجملة وقد وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول عليه السلام ما يستحيل صدوره
منه وقد استدل بعضهم على ذلك بما ذكره من قوله عليه السلام سيكذب علي وقد
بينا انه غير دال على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل
صدوره عنه عليه السلام لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول عليه السلام
مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم استدل على ذلك بما ورد عنه عليه السلام مما يدل
على كونه تعالى جسما وفي جهة والداعي الى الكذب اما من جهة السلف
وهم منزهون عن ذلك عند الجمهور وابراهيم النظام جوز ذلك واورد
اخبارا كثيرة توجب القدح في الصدر الاول وذكر الاولون لوقوع الغلط
منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فيبدل لفظ الرسول
عليه السلام بلفظ آخر توهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه اسقط من الخبر لفظة
يصح الخبر عند كتبها ويفسد بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي
عليه السلام ومن ذلك ما استنده اليه عليه السلام توهما انه سمعه منه لكثرة صحبته لانه
ادرك الرسول عليه السلام وهو يروي متن الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره
فظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان النبي عليه السلام يعيد الحديث
اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه عليه السلام قال
الشؤم في ثلاثة المراة والدار والفرس فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن
غيره او ربما كان الحديث واردا على سبب وهو مقصور عليه فينقل مع ذكر
سببه ومع اهماله يوهم العموم كما روي عنه عليه السلام قال التاجر فاجر فقالت
عائشة انما قاله في تاجر دلس واما من جهة الخلف فاسباب منها ان الملاحدة

وضعوا اباطيل نسبوها الى الرسول عليه السلام ليستزلوا الناس عن اتباعه ومنها انه
ربما كان راي الراوي جواز الكذب المؤدي الى صلاح الامة كما هو مذهب الكرامية
فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب فاصح عندهم ان ذلك
يوجب ترويج الحق والترغيب كما وضع في ابتداء دولة بني العباس اخبار
في النص عليهم بالامامة قال قدس الله روحه الفصل الثالث في خبر الواحد
وفيه مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى
منه واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد
به لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي
منه تعالى بقول الطائفة التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلاثة فرقة ويجب على
كل فرقة خروج بعضها الى التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب
وهو ترك القبول واعترض عليه بسوال واقع وهو الدال على وجوب القبول
من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا اوجب التبين عند خبر الفاسق
لكونه فاسقا فانتفى عند انتفائه في العدل ولانه اذ تعلق الحكم
على الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي مع الاشتراك ان وجب
الترك كان العدل اسوا حالا من الفاسق هذا خلف فيتعين العمل ولانه عليه
السلام كان يبعث الرسل الى القبايل بالاحكام وترد الاشكال الصعب فان
حاجة القبايل الغالب عليهم الجهل الى الفقيه اشد من حاجتهم الى الراوي ولا
جماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل على دفع ضرر مظنون اذا اخبرنا العدل
عن الرسول عليه السلام بتحريم فعل فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج المانعون
بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان
المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي عن اتباع الظن ليس بمعلوم
للعمل به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة اقول لما ذكر
الاخبار المعلوم صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على
التعيين وهو على اقسام ثلاثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب وهو خبر
الكذوب وما تساوى فيه الامران وهو خبر ... والاول هو خبر الواحد وهو المقصود

بالبحث

بالبحث هنا والكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض
طرده بالقياس ونحوه من الامارات وعكسا بالخبر المفيد الظن من اخبار الاحاد كخبر
الكذوب وغير المميز وبان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى يظنون انهم ملاقوا
ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد بما
افاد الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وكما
يفيد الظن من الاخبار وان كان خبرا واحدا لغة الا انه ليس خبرا واحدا
بحسب الاصطلاح كما في الاخبار المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ
الظن في العلم لا يدل على الاشتراك وقيل ما لا يفيد العلم من الاخبار فيدخل فيه
ما لم يفد الظن منها ولا يرد عليه مثل ما مر اما ذكر الظن فان زاد رواته
على ثلاثة سمي مشهورا ومستفيضا واما احكامه فمسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد
به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة من المتكلمين والحق الاول لان فرض التعبد به
لا يلزم منه محال في العقل وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب
عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع على التعبد بقبول خبر المفتي والشاهد مع
تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال السيد المرتضى رحمه الله لا لعدم
ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين البصري وجماعة نعم واتفقوا
على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في دلالة الدليل العقلي عليه
فقال القفال وابن سريج وابو الحسين به وانكره جماعة منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي
رحمه الله منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه السمع فقط والحق
ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف ... واما ان الدليل العقلي غير
دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله
تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى كان
كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما ايجابه ثم الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب
الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل
اللفظ على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا

لا الطلب

مثل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه وسا ولم وطلبه تعالى امر وهو
للوجوب على ما تقدم ولان الانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر المطلق
داخل فيه فيشمله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة ولما ان الطائفة هنا
عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة صادقة
على الثلاثة فان كل ثلاثة فرقة والطائفة اثنان او واحد وقول الواحد والاثنين
غير مفيد للعلم قطعا ولما الثاني فلان قومها لو اقدموا على فعل فروي لهم راوٍ خبرا
يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه حينئذ او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو
المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب
ذلك في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو
مناف لمدلول الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو
من جنس التخويف فيحمل الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هي اولى لان
تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى
لا في الرواية فان قلت حمله على الفتوى مستبعد لوجهين احدهما يلزم اختصاص
لفظ القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو
غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين
فالتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى
لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني ان من اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ
مثلا فروى له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ في النار فقد اخبره
بخبر مخوف ولا يعني بالانذار الا ذلك فهو نوع لفظ الانذار على الرواية وحينئذ
اما ان لا يصح وقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت المطلوب من كون
المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يجز حمله حقيقة في كل واحد
منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل فيبقى كونه
حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار منهما ولا للرواية
والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة قلت
الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير المجتهد

فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي الاستدلال
بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التخصيصين وهو ههنا فان غير
المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل المخصص كان المخرج بالقيد اقل كان اولى وعن
الثاني انه حمل الانذار على القدر المشترك يوجب الاكتفاء في الاتيان بالمامور به الاتيان
بصورة واحدة منه فالقول بكون الشرع يحكم بالاكتفاء في العمل بمقتضى النفي غير
منع من الاكتفاء بذلك وانما يجيب الاكتفاء به ان لو لم يكن الامر بالحذر
متكررا بتكرار الانذار اما على تقديره وهو الواضح انما قلنا وايضا فلا نسلم
ان المراد من الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلاثة فرقة والخارج
منها اثنان او واحد قلنا لا نسلم فانه يصدق على الطائفة انها فرقة واحدة
ولا يصدق عليها انها فرق فلا يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل
الثلاثة للتفقه وهو باطل اجماعا والحاصل انه لا يلزم من صدق كل ثلاثة فرقة
صدق عكسه كليا وهو كل فرقة ثلاثة كما في الجماعة وايضا قوله ليتفقهوا
ولينذروا ضمير جمع فلا يجوز عوده الى كل واحد من الطوائف لما تقدم
من كون اقل الجمع ثلاثة وحينئذ يكون عائدا الى مجموع الطوائف فجاز بلوغهم
حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص القوم بغير المجتهد كما
تقدم وهو خلاف الظاهر وقوله حمله على الرواية ملزوم تخصيصه بالمجتهد وانه خلاف
الظاهر ايضا قلنا ممنوع فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغيره لكون الراوي
ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم انتفاعه بها من وجوه
اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات تدينا لان ذلك باعثه على
الرجوع الى المفتي او البحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون كل ثلاثة فرقة
كلام من المقتبل هو حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من فرق
او فرقة كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصناه في الاية بالثلاثة لمكان خروج
الطائفة منها وانما فرق الثلاثة لا مساواتهم بحسب المذهب حتى يخرج منها لهذا اطلق
عليهم لفظ الفرقة وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة مما دل الاجماع على عدم وجوب
خروج طائفة من كل ثلاثة بقي معمولا به في الباقي قوله ضمير ليتفقهوا ولينذروا ضمير

جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف لما بل المجموع القوم
المتفق توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى ان المجموع كل واحد
من القوم لقوله اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون فيه ويلزم
ان الطائفة من كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى كل الفرق ممكنا
بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله ليتفقهوا ولينذروا
عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين كذا يمكن ان يعود الى المتخلفين من
المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعلى هذا جاز من التفريع ويكون تفقههم
اما بسماعهم ما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام المستدامة واما بخبر لما نقل
من الرسول عليه السلم او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من ادلتها وصدر هذه
الاية دال على هذا وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى الجهاد
وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به الرجوع الى السفر كما فهمه الاكثر
وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهو اولى للعموم ب
قوله تعم يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الله تعالى
التثبت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه
خبر واحد وعرضي مفارق وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني
للمناسبة والاقتران فان الفسق يناسبه التثبت وعدم القبول وحينئذ يمتنع
كون الاول صالحا للعلية والا لوجب اسناد الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي
فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك يمنع من التعليل به لاستحالة كون
اللاحق علة للسابق فاذا جاء العدل لم يجب التثبت لانتفاء علته فاما ان يجب
الرد فيكون اسوأ حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو المطلوب
وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفاء وجوب التثبت غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني
وجوب الرد ووجوب القبول بل قد يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم
ان ذلك معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع انتفاء ما ذكروه من
الدليل بقوله ج ان النبي صلعم كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية
مع ان المرسلين الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين فلو لم يكن خبر الواحد

حجة لما كان

حجة لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا
للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال منهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة فا
حتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل الاحتمال لا يتم
الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها
بالغا رتبة الفتوى وهو من المعلوم خلاف ذلك د اجماع الصحابة على العمل بخبر
الواحد فيكون العمل به حقا اما المقام الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بقضية بين
اثنين فاخبره بلال ان النبي صلعم قضى بخلاف قضائه فنقضه وان عمر قضى
في الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستا ابعرة وفي
البنصر تسعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام
خمسة عشر بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع
عن رايه وقال عمر في الجنين رحم الله امرا سمع من رسول الله صلعم في الجنين
شيا فقام اليه حمل بن مالك فاخبره ان رسول الله صلعم قضى فيه بغرة فقال
عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها
فاخبره الضحاك ان رسول الله صلعم كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من
دية زوجها فرجع اليه وقال في المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن
عوف اشهد اني سمعت رسول الله صلعم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب
فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمان الى خبر فريعة بنت مالك اخت
ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلعم بعد وفاة زوجي
استاذنه في موضع العدة فقال عليه السلم اسكني في بيتك حتى تنقضي عدتك ولم ينكر
عليها الخروج للاستفتاء فاخذ عثمان بقولها في ان المتوفى عنها تعتد
في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من يقوم باحوالها
ورجع اكثر الصحابة الى قول عايشة في الغسل من التقاء الختانين وهذه الاخبار
قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم على بعض في ذلك
فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان هذه الروايات اخبار
احاد فيتوقف العلم بمصير الجميع على قبولها فلو استفيد قبولها من ذلك الاجماع لزم

الاول ه دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا
اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكذا
حصل ظن انه وجد من رسول الله صلعم هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول عليه
السلم سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن وذلك العلم الظن بان تارك
ذلك الامر يستحق العقاب فالعمل به يقتضي لدفع الضرر المظنون واما الثاني فلان
دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع
امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من
المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين العمل بالراجح وهو المط احتج المانعون بان خبر
الواحد لا يجوز العمل به في الاصول لكم فكذا لا يجوز العمل به في الفروع
قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير
جائز اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله
ان الظن لا يغني عن الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق
فان المط في الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب منها
احد الامرين اما العلم او الظن وخبر الواحد مفيد للظن قطعا وعن الثاني ان
النهي عن اتباع الظن ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوى والشهادات
والخبار القبلة والطهارة والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم
النهي عن اتباع الظن لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير
مندرجة تحت المنهي عنه والظن الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه
لتحقق الاجماع على جواز العمل به فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعم يا ايها
الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن
فيما لم يعلم بالدليل كونه غير اثم قال قدس الله روحه البحث الثاني يجب كون
المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي وبلوغه واسلامه
وعدالته وضبطه ولنذكره على الترتيب فان الصبي اذ لم يكن مميزا فلا عبرة بقوله وان
كان مميزا عرف عدم المواخذة على الكذب فلم يتحرج عنه ولم يقبل روايته ايضا عند
التحمل بلغ عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا يقبل رواية الكافر وان

علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق والمخالف من المسلمين المبتدع
انكرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا لابي الحسين لاندراجه تحت الاية
وعدم علمه لا يخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية تنفيذ حكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر
الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف
كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول
بقولهم والجواب المنع من المذهبين ومع التسليم فنمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة
والمخالف غير الكافر لا يقبل روايته لاندراجه تحت اسم الفاسق اقول لما بين
ان خبر الواحد حجة اعتبروا في حجيته شروطا منها ما يتعلق بالمخبر ومنها ما يتعلق بالخبر والاول وهو
كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع ا كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن
الضبط والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره ب كونه بالغا فان الصبي ان لم
يكن مميزا لم يكن بقوله اعتبار ولا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة الشارع
اياه على الكذب فلم يحصل الزاجر عنه ومع ذلك لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول
رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله
تعم من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال التحمل للرواية بالغا
عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء
جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المواخذة على الكذب
المستند الى الصبي ج الاسلام فلا يقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل
القبلة كاليهود والنصارى او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم اما
الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة
يقبل شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم تحقق قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا
في الاجماع ولانه فاسق لقوله تعم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون
مردود الرواية لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا يقبل
مطلقا وقال ابو الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق انه لا يقبل
لانه مندرج تحت الاية وهي قوله تعم ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه عن اسم الفسق والمبتدع لانه يضم
الفسق الى عدم العلم بكونه

جهلا إلى الكفر ولا نفي قبول رواية تنفيذ حكم على المسلمين إلى يوم القيمة فيكون ممنوعا منه قياسا
على الكافر الذي ليس من أهل القبلة لشركهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج
أبو الحسين بأن أصحاب الحديث قبلوا أخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن
عبيد مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل به والجواب المنع من التقسيمين وهما قول
أصحاب الحديث أخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من قوله مثلهما
لكن إن كان المراد مجموع أصحاب الحديث بحيث يكون ذلك إجماعا منهم منعناه وكيف وهو
في محل الخلاف وإن كان المراد البعض لم يكن حجة وأما المخالف في العقائد الذي لا يبلغ
إلى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا لاندراجه تحت اسم الفاسق للآية المذكورة

قال وفي العروه البحث الثالث في العدالة إنما تقبل رواية العدل لأن إيجاب
التثبت علق بالفسق فينتفي بانتفائه والعدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروءة
ويقدح فيها فعل الكبيرة والإصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة ولا يقدح فيها الصغيرة
نادرا وإنما يحصل المعرفة بالاختبار الحاصل من الصحبة المتكررة المتأكدة أو التزكية
من العلماء الفاسق إذا لم يعلم كونه فاسقا فإن كان فسقه مقطوعا به لم يقبل روايته
وفي المظنون كذلك على الأقوى وإن علم ردت روايته إجماعا وهل تقبل رواية المجهول
الأقوى المنع لأن المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل
لقوة الظن ولا كذلك عند الفسق شرط قبول الرواية ومع الجهل بالشرط ينتفي الجهل
بالمشروط ولأن الصحابة ردوا الروايات احتج أبو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم
وطهارة الماء ورق الجارية ولأن الفسق شرط التثبت فإذا لم يعلم الوصف لم يجب
التثبت والجواب لا يلزم من قبول الرواية في هذه الأشياء الناقصة مع جهالة الراوي
قبولها في المناصب الجليلة والفسق علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء
وجوب التثبت أقول هذا إشارة إلى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهو
العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة جميعا بحيث
يحصل طمأنينة نفس السامع بصدق الخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر وعدم الإصرار
على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذنة بدناءة النفس كالتطفيف في الحبة وسرقة
باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالأكل في الطرق ومصاحبة الأراذل

والإفراط في المزاح والضابط أن كل ما لا يؤمن معه من الإقدام على الكذب فاجتنابه معتبر
في العدالة أما الصغيرة نادرا فلا يقدح في العدالة إذا لم يؤذن بدناءة النفس وإذا
زالت العدالة باقتراف شيء من الكبائر والإصرار على الصغائر عادت بالتوبة وهي
الندم على المعصية والعزم على ترك العود إليها واختلف في الكبائر فقال بعضهم هي
كل ما توعد الله تعالى عليه بخصوصه كقتل النفس والزنا وقال آخرون الكبائر سبع
الشرك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر وأكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والإلحاد في بيت الله الحرام أي الظلم فيه روى
ذلك ابن عمر عن أبيه عن النبي صلعم ورواه أبو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه أكل الربا
وروي عن علي عم زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة خفية لا سبيل
لنا إلى معرفتها إلا بظواهر الأفعال الدالة عليها فهي إذن تحصل من الاختبار
الحاصل من الممازحة والصحبة المكررة خلوة وجلوة ومتى تركت العدالة المختبرة
وقولها بـ... إنما تقبل رواية العدل يقتضي حكمين أحدهما أصلي وهو قبول روايته
والثاني سلبي عدم قبول رواية غيره كما عرفت من كون إنما للحصر ويدل عليهما
قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى
الأول بفحواه واعلم أن الفاسق إما أن يكون عالما بفسقه أو لا والأول مردود
الرواية إجماعا سواء كان فسقه معلوما أو مظنونا والثاني إن كان فسقه مقطوعا به
لم تقبل روايته وإن كان مظنونا فالأقوى أنه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم
الفاسق فوجب التثبت في خبره للآية ولا نرضى إلى فسقه جهله فسق آخر وإذا كان
أحد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما أولى وقال فخر الدين
إنه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الأحكام يؤذن بأن فيه اختلافا
واختار قبول رواية من كان فسقه مظنونا وهو مذهب الشافعي حيث قال وأقبل
رواية أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم
خلافا للقاضي أبي بكر وقال أقبل شهادة الحنفي وأحده في النبيذ احتج فخر الدين
بأن ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل
والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا خصوصا مع تحقق المانع من القبول

وهو الفسق واما المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاسلام فالاكثر على عدم قبول
روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة يقبل لنا وجوه ا ان الدليل
ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من عرفنا
عدالته لقوة الظن فيبقى في المجهول على الاصل ب ان عدم الفسق شرط لجواز
قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق والمجهول حاله لا يعلم عدم
فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط
ج اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا ع رد خبر الاشجعي في المفوضة
وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري
صدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله
سمعت رسول الله صلعم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له
فليرجع حتى رواه معه ابو سعيد الخدري احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على
قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية وكونه على طهارة
وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا مثل قوله في غيره ولان الامر بالتثبت
معلق على الفسق شرطيه والمعلق على الشرط عدم عند عدمه كما تقدم فما لم يعلم تحقق
الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة فانه لا يلزم من قبول
قول المجهول في هذه الامور اليسيرة قبول قوله في المناصب الجليلة والامور
الكلية فان الرواية يثبت بها شرعا عاما وحكما كليا وكان تلك الامور الجزئية مما يعم
بها البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج ومشقة فكان منفيا لقوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق مقبول في كثير منها
اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني ان الفسق لما كان علة لوجوب
التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي هو معلوله وقبل العلم
بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر فان التثبت انما يجب
عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند اخبار العدل اذ غير
النبي معصوم لتطرق احتمال الفسق في نفس الامر وفسق المجهول حاله المعلوم اسلامه
ليس ظاهرا بل الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام مما يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت

هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي ضابطا بمعنى ان ذكره الاشياء المعلومة له على
نسيانه اياها ولو كان بحيث لا يضبط الحادث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن
من حفظها بعضها لم يقبل روايته وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان
والذهول والسهو لغفوله لانه لا يحصل من خبره ظن غالب بل ولا ظن مطلقا
فوجب اطراح خبره قال درس الموروث البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد
في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان
يثبت بشاهدين والزنا باربعة ثم المزكي ان كان عالما باسباب
الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق فيهما منه والا وجب استفسار فيهما وشرط
كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح ان امكن
والا فالترجيح ان حصل او الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم بشهادته
ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه بالشرائط
او الرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا فلا او العمل بروايته
ان عرف استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها
بعد الاشتراك مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة
بالحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة وان لم يكن
بعضها عاما اقول لما بين ان العدالة شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة
بالاختبار وتارة بالاخبار وقد تقدم الاول والثاني هو التزكية والفسق
المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار هنا
الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي
والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي
ابو بكر لا يعتبر العدد فيهما غير ان الاحوط اعتباره في الشهادة فلا احتياط حتى
ان بعضهم ذهب الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن
الحاصل بهما يجب العمل به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لعدم ما يدل
على ثبوته مع قيام ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون
الحاصل بتزكية الواحد او جرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط

لقبول الرواية التي يقبل فيها الواحد فيكون كافيا في قبول الواحد فيها لان طريق ثبوت
الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط تاثير
الزنا في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة
اذا تقرر هذا فاعلم انه يقبل تزكية العبيد والمراة كما يقبل روايتهما **الثاني**
اختلفوا في انه يجب ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي
الى اعتباره في الثاني دون الاول لاختلاف المذاهب في الاحكام فربما
جرح بما ليس جارحا وعكس اخرون واوجبوا ذكر السبب في العدالة
دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح
وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر منها فلا
بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما اخذا بالجامع كلام الزبرقان
وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر
بهذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان منهم لم يكن للسوال معنى
وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار
لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي فاسق بناء
منه على انه شرب النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قال الحنفي هو عدل مع علمه
بشربه النبيذ وكون الحاكم شافعيا **الثالث** اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول
احدهما انه عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح
مطلعا من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يمكن كما لو جرح احدهما
بامر ونفى الاخر ذلك الامر بعينه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى او اورع او
اشد ضبطا او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح
والا وجب الوقف **الرابع** للتزكية مراتب اربعة ا اعلاها ان يحكم بشهادته فان كلما
يعتبر في قبول الرواية من البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر
في الشهادة وقد يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر ب ان
يقول هو عدل لانه عرفت منه كذا وكذا او لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة
والتنبيه على ما تقدم الا انه يكون اخفض من ذكر السبب ج ان يروي عن خبر وقد

اختلفوا

اختلفوا فيما اذا عمل بكون ذلك تعديلا له ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات امامي
اعادة او بتصريح قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل
وغيره د ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم
المذكور للرواية المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو
فاسقا اذا اتفقنا بالمنع من العمل برواية المجهول اما لو جوز ذلك لم يكن تعديلا
ولو احتمل استناده في العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا **الخامس**
ترك الحكم بشهادة الشاهد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية و
الشهادة تشتركان باعتبار الشرائط كالاربعة اعني البلوغ والعقل والاسلام والعدالة
وتختص الشهادة باعتبار امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة
والبصر والعدد وانتفاء العداوة والصداقة الا اتفاق على قبول رواية العبد والمراة
والعدو في حق عدوه وغيره والصديق في حق صديقه وغيره اما البصر فليس شرطا للرواية لان
الصحابة رووا عن زوجات النبي عم اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير لتحريم
نظرهم اليهن وح لا يكون ترك الحكم بالشهادة ملزوما لعدم قبول الرواية لجواز
استناده الى فقد احد الامور الستة المعتبرة في الشهادة خاصة مع تحقق
الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم ان كون كل واحد من الامور
الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اما الحرية في كل شهادة الا الحرية عند من
يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته على غير مولاه دونه
او بالعكس فلا تكون عنده شرطا لمطلق الشهادة واما الذكورة فليست شرطا فيما يقبل
فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر فليس شرطا
في الشهادة بالاستفاضة على الشاهد كالعقود والايقاعات والعدد غير معتبر
عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط في الشهادة
للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليس شرطا في الشهادة على الصديق
وغيره وفي غيره ولا في الشهادة له عند الاكثر **قال قدس الله روحه** البحث الخامس في ما عدّ
شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد
بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالاحاد

من دون ذلك على الكلام ان عموم ان جاءكم فاسق بنبأ يعطيه ولا يشترط تقدم تحمل الاصل رواية الفرع
نعم يشترط عدم التكذيب بينهما واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالف روايته
القياس خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الخبر في قول الرسول صلى الله عليه وآله والقول عن النبي الله ولا
علمه بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في قولهم ولا تعدد في روايته فلو يروى حديثا ولعدد
فيقبل وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط
شهرة نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان
وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح **البحث الرابع** في امور ذهب
قوم الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك **فمنها** العدد قال
ابو علي الجبائي لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي
غير مقبولة ما لم يعضدها ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث
منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة
عليه والحق خلافه لان الصحابة عملوا بخبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة
كما تقدم واجماعهم حجة ولا مفهوم في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا دال
على قبول خبر الواحد العدل مطلقا كما سبق تقريره احتج المخالف بقياس الرواية
على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية اولى لانها تقتضي شرعا عاما وحكما
كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين لقوة الظن ولاعتبار الشارع
اياه في الشهادة فيبقى غيره على الاصل المنع والجواب عن الاول انه منقوض
بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة دون الرواية
وعن الثاني ان الله تعالى امر بالحكم بالخبر الواحد كما تقدم وح يكون الحكم به معلوما
لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن **ومنها** تصديق الاصل له وهو غير
شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وفي المختلف في
التكذيب فاسقط وهي السكوت او الشك بالاول فلوجود المقتضي للعمل
بالرواية من جهته وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل ما لم يثبت موت
الاصل او جنونه واما الثاني فيكون تكذيب الفرع ملزوما لتكذيب احدهما اما في الكذب

المقبول

او في الرواية وذلك يوجب ترك قبولها **ومنها** فقه الراوي وليس شرطا سواء اتفق على
قبول رواية العدل المتقدم غير مع موافقته القياس او مخالفته ولان الحجة انما هي في قول
الرسول صلى الله عليه وآله وح لا فرق بين كونه فقيها او غير فقيه ولقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي
فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه احتج المخالف بان الدليل ينفي
العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لانه الاعتماد على روايته
او ثوق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد
العدل مطلقا **ومنها** علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر وليس ذلك شرطا لان الحجة انما هي
في قول الرسول صلى الله عليه وآله لا في قول الراوي ولا عجمي وجاهل بمعنى الخبر يمكنهما حفظ لفظه كما
لا يتمكن من حفظ القرآن العزيز **ومنها** تعدد الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو
الا خبرا واحدا قبل لعموم الدليل الدال على قبول خبر الواحد العدل اما لو كثر من
الحديث مع قلة مخالطة اهله فان كان بحيث يضبط مثله ما رواه في مثل زمان
مخالطة ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن على كل ما رواه
ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط بل تقبل روايته مع تحقق شرائط
القبول وان كان النسب مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد العدل
معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالآخر
لم يقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان
باحدهما اشهر من الآخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته
وهذا انما يتاتى اذا كان لم يشارك في احد الاسمين ولو كان مختصا بهما وعلم انه مراد
من كل منهما قدم الجرح على التعديل او تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم
الذي عدل به ولم يعلم انه المراد منه لم يثبت عدالته لاحتمال كون المعدل مشاركه
في الاسم الذي عدل به دونه ولو كان له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم
يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول
العدالة والفسق معا ويعرف ذلك بكتب الرجال **قال قدس الله روحه**
البحث السادس في التعارض ومبنى الدليل القطعي العقلي اذا عارض الخبر
فان قبل الخبر التاويل او حمل على البعيد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارض كتابا او متواترا

جزء ١٥

متواتره والاجماع فلذلك لا يطلق جواز التخصيص لعموم الكتاب والسنة فانه جايز ولا متنازع
في ان يكلفنا الله تعالى العمل بالكتاب والسنة المتواترة او الاجماع ما لم يجر خبر واحد
يعارضها الا ان هذا الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان
العمل بمضمون الخبر عند معارضة القياس متعينا نعم فيكون القياس منصوص العلة
فالاقوى عدم قبول معنى الترجيح فان كان ثبت العلة قطعية العلة والثبوت فيهما
قدم وان كان الاصل ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر وان عارضه فعل الرسول عليه
وساوى حكمه حكمنا وتناوله الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح
الا ان لم يمكن وعمل الاكثر لانه على وجه مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف
مذهب الراوي روايته لم يقدح لجواز استناده الى ما ظنه دليلا اولى به ولو
انتفى الخبر العلم ففي القطعية موافقته قبل ولا رد لجواز اسماع البعض ولا
بالقطع للاخر اما مع عدم الموافقة فانه لما كان التكليف بنفي العلم وليس له
صلاحية لزم تكليف ما لا يطاق وما انتفى العمل وجب بقوله وان عم به البلوى
لعموم الادلة وثبوت احكام الحج والرعاف والقهقهة وغيرها خلافا لابي حنيفة
في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عند التواتر لئلا ينقطع من كلف به بما لا يعلم به البلوى
اقول لما ذكر شرايط قبول خبر الواحد الراجعة الى حال الراوي ذكر ما يرجع
الى متن الرواية منها وذلك امور ا عدم المعارض واعلم ان التعارض يعني
هاهنا الذي لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته الاخر
من الحيثية التي اثبتها مكافية كما لو قال صلوا في اول الوقت العلاني فرضا ثم قال
لا تصلوا في ذلك الوقت فرضا او الزاما كما لو قال صلوا في ذلك الوقت او صل
فيه نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد اذا كان
عقليا فاما ان يقبل الخبر التاويل ويحمل على ابعد الوجوه او لا فان كان الاول
اولناه ولم نحكم برده وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل
النقيض واذا كان خبر الواحد خبرا محتملا للنقيض في دلالته وهو محتمل النقيض
في متنه للوقت من عدم افادة خبر الواحد العلم وجب القطع بوقوع هذا المحتمل
والا لزم التكذيب على الشارع وان زعم وان كان شرعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة

المتواتره والاجماع فقد قيل انه غير ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة
المتواتره والاجماع لزمان لا يرد خبر الواحد على مناقضه فان ورد فاعملوا بالخبر
لا بهذه الادلة القطعية لكن الاجماع دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر فان ذلك يخرج
الادلة المذكورة عن كونها قطعية لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضها
ثابت الا ان يكون المراد بكونها قطعية في متنها لا في دلالتها وح
اما ان يكون احدهما قابلا للتاويل او يكون وح لا يرد شيء والعمل بالقطعي
والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم تكذيبا واما الثاني فان كان القابل للتاويل
هو القطعي خاصة اوله ولم يرد الخبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين كما تقدم
في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل
لان كل واحد من الادلة القطعية يساوي خبر الواحد في كون دلالته ظنية
واختص هو بزيادة القوة من حيث ان متنهما قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه
دليل ظني فان كان خبرا مثله كان الحكم فيه ما ياتي في باب التراجيح وان كان قياسا
عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة عندنا مع عدم المعارض فكيف مع وجوده نعم لو كان القياس
منصوص العلة كان حجة عند المصنف هاهنا وح فيه اما ان يكون الخبر مخصصا
لعموم القياس او بالعكس او متنافيا فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند
مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجري مجرى ما لو تنافيا وان كان الثاني
جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواتره بالقياس المذكور جايز
فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث فان كان اصل القياس
ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس وفاقا وان كان ثابتا بغيره فان
كان مقدمات القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالوصف المخصوص
وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان الحكم الثابت بالقياس
المذكور قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان كانت جميعها ظنية قدم
الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح لاحتمال توقف الخبر
على مقدمات كثيرة زائدة على مقدمات القياس ولو عارضه فعل الرسول عم بان روى
انه عم فعل فعلا ينافي مقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له وثبت التاسي به مطلقا

او في ذلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالآخر خص مطلقا وان لم يكن فان كان احدهما
متواترا والآخر آحادا قدم المتواتر لكونه قطعيا وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح
بينهما والعمل بالراجح اما في سنده او في دلالته على الحكم وان لم يمكن الترجيح تساقطا ولا يتجه ان يقال لم شرائطه
يثبت الناسخ في ذلك النقل لم يحصل التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر
لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من
المرجحات لمعارضه بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد دال على ما عمل عليه الاكثر ترجح
على الاول لكان عدول الاكثر عن ذلك الخبر وعملهم بمقتضى منافيه لا يكون غالبا الا لا
طلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان مذهب الراوي منافيا لمدلول
روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال اعتماده في مذهبه الى ما ظنه دليلا وليس
فيه دلالة عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان خبر الواحد مقتضيا للعلم
بشي فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان في الادلة القطعية
ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون عم قائم واقتصر على سماع
آحاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم يكن
في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سواء اقتضى
عملا او لا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف
ما لا يطاق اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح ذلك فيه
لافادته قطعا اياهم العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر
ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين
عند القيام من النوم خلافا للحنفية لان ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة
فيما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على العمل به فيما يعم به البلوى كرجوعهم
الى عائشة في التقاء الختانين وعمل ابي بكر على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس
من حيث قال لها لم اجد لك في كتاب الله شيئا فقال له المغيرة ان رسول الله
صلعم اطعمها السدس ورجوعهم في احكام الكي والرعاف والقهقهة في الصلاة
ووجوب الوتر الى اخبار الآحاد وقبول الحنفية اخبار الآحاد فيها مناقض لهم
احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه الرسول عم ولانه يجب نقله على جهة التواتر

حذرا من ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ذلك لنقل
متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من
وجوب اشاعة الرسول عم اياه وانما يلزم ذلك ان لو اقتضى العلم او ايجاب العمل
به على كل حال اما اذا لم يقتض علما او كان ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا
محذور ولا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المقدور مع انه معارض بما لا يعم
به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك جائز
عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ
المكلف ذلك قلنا وكذا نقول فيما يعم به البلوى **قال قدس الله روحه**
البحث السابع في كيفية الرواية على المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله صلعم
يقول او اخبرني او حدثني ثم قال رسول الله صلعم كذا ثم امر النبي عم بكذا او نهى
عن كذا ثم امرنا بكذا او نهينا ثم من السنة كذا ثم عن النبي عم ثم كنا نفعل كذا والحق
الالتباس في غيره حدثني فلان او اخبرني او سمعته ان قصده اجمالا او تفصيلا
والا سمعته دون الاولين ثم ان يقول للراوي هل سمعت الحديث عن فلان
فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما قرئ علي فيجوز حدثني واخبرني وسمعته ثم
ان يكتب الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل مع ظن انه خطه فيقول
اخبرني دون سمعته او حدثني ولا اخبرني ولا سمعته ثم ان يقرأ عليه حدثك فلان
فيسكت مع ظن ان السكوت للصدق فالاولى العمل واختلفوا في التكلم
من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة العلم والسكوت هنا
افاده العلم بان المسموع كلام الرسول عم ثم … ولم يأن يشير الشيخ الى كتاب
يعرفه فيقول قد سمعت ما فيه فانه يكون محدثا وداعيا جزما وان لم يقل لغيره
اروه عني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز المحدث
وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره
قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وهذه وان اقتضى ظاهرها الكذب
لانه ابيح له ان يحدث عنه … لكن في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك
اني سمعته فاروه عني **اقول** لما ذكر الامور الراجعة الى صفة الرواية شرع في ذكر …

ما يرجع الى لفظها ولهذا ان الراوي عن النبي صلعم قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد من الصحابي من رأى النبي صلعم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب اولا وسواء روى عنه اولا لانه ماخوذ من الصحبة المذكرة بين كثير الملازمة وقليلها وبين من روى عنه ومن لم يرو والقبول العسمة الى هذه الاقسام ولانه لو حلف لا يصحبه فلانا يحنث بصاحبه لحظة واحدة ولصدقها مع سلب القيود المذكورة

وقال قوم انما يطلق الصحابي على من رأى النبي صلعم اذا اختص به اختصاص المصحوب وطالت مدة وان لم يرو عنه وشرط آخرون في صدقه اخذ العلم عنه والنزاع في ذلك لفظي ومراتب الفاظ الصحابي في النقل سبع **الاولى** وهي اعلاها ان يقول سمعت رسول الله يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني

الثانية ان يقول قال رسول الله صلعم كذا وانما كانت هذه اخفض من الاولى لان في الاولى تصريحا بانه روى عن النبي صلعم بلا واسطة وفي الثانية يحتمل الواسطة لان كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صلعم اعتمادا على ما نقل اليه عنه لكنه اذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من الرسول صلعم ويكون حجة عند الاكثر وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه من الرسول صلعم ومن غيره ويتعذر سماعه من غيره فمن قال بعدالة كل الصحابة يحمل حكمه حكم ما سمعه من الرسول صلعم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن لم يحكم بعدالة الصحابة بعدهم في احتمال العدالة وعدمها يحمل حكمه حكم المرسل **الثالثة** ان يقول امر النبي صلعم بكذا او نهى عن كذا وانما كانت هي ادون من الثانية لانه مع احتمال الوسط احتمال آخر وهو توهم ما ليس بامر ولا نهي امرا او نهيا لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي وخوابطها ولهذا اختلفوا في حجيته والاكثرون على انه حجة لان الظاهر من حال الراوي انه لا يطلق

اللفظ هذه اللفظة الا مع تيقنه مراد الرسول عم من لفظه واعرض بجواز الكتابة بكفي ذلك فان قيل هذه الصيغة حجة فلو اطلقها الراوي مع تجويز خلاف ذلك كان ايجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته قلنا هذا مردود لانه لا يمكننا العلم بان الراوي ما اطلق هذه اللفظة الا بعد علمه بمراد الرسول صلعم الا اذا علم

انه حجة وانما الاشبه كونه حجة بذلك فيرده **الرابعة** ان يقول امرنا بكذا او نهينا فيه ما يدل على ان المامور به كل المكلفين او بعضهم وهل امرهم بذلك على الفعل دائما او غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على العموم مثل قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه **الخامسة** ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب او ابيح كذا او حرم وهذه ادون من الثالثة لان كلما ذكر من الاحتمالات في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليها احتمال آخر وهو كون الآمر والناهي والموجب والمبيح والمحرم غير الرسول عم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لان المتبادر الى الذهن ان الآمر والناهي هو الرسول عم ظاهرا فان من التزم طاعة رئيس وقال امرنا بكذا او نهينا عن كذا فهم امر ذلك الرئيس ونهيه ولان غرض الصحابي ان يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع دون غيره ولا يحمل على امر الله تعالى لانه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على امر جماعة الامة لان الصحابي منهم وهو لا يامر نفسه وفيه نظر فان امر الله تعالى انما يكون ظاهرا للكل اذا كان صريحا مثل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اما ما يكون مستفادا من خطاب يفتقر دلالته على الحكم الى بحث وتامل فلا ولا يلزم من كون الآمر مجموع الامة الذين يعتبر قولهم في الاجماع كونه امر النفس لاحتمال كونه عاميا لا يعتبر قوله في الاجماع ويمنع انحصار غرض الصحابي في تعليمنا الشرع **السادسة** ان يقول من السنة كذا وهي اخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة غير سنة الرسول عم فان السنة لغة الطريقة من غير تخصيص لشخص دون غيره وقوله عم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر العامل الى يوم القيامة ولهذا قال الكرخي ان هذه الصيغة حجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة وما ذكره هو وان كان محتملا وموافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا في انه الرسول عم للقرينة والعرف الطاري **السابعة** ان يقول عن النبي صلعم كذا قوم قال هو حجة لان الظاهر انه سمعه منه وآخرون جوزوا ان يكون قد اخبره مخبر عن النبي صلعم وهو لم يسمعه فلا يكون حجة **الثامنة** ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك ان يعلمنا شرعا ويكون ذلك

يحملا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عليه السلام بذلك ويقررهم عليه ولا يخفى
كون هذه الصيغ ادون مما تقدمها واسلفنا الصحابي في مراتب الفاظ روايته
سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني فلان او سمعت فلانا
السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك الا ان يكون فلان الراوي
عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد اسماع جماعة هو احدهم
ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا اخبرني
لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث
عن فلان كذا **الثانية** ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث
من فلان فيقول نعم او يقول بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ
علي وهنا يلزم السامع العمل بالخبر الا انه لم يقل حدثني واخبرني وسمعت
فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول البائع بعت وبين
ان يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي **الثالثة** ان يكتب الى غيره
باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه
وانه كتب ما فيه عن قصد وتفطن ولو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه ولكن لا يجوز للمكتوب
اليه ان يقول حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى
غيره كتابا يعرفه امرا من الامور يجوز له ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا
الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير باصبعه او براسه اشارة
دالة على معنى نعم فالاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر ولا يجوز ان
يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف جاز في
صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمالات
في الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق
والكذب والكتابة موضوعة الى الالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس
كذلك الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى **الخامسة** ان يقرأ عليه
حدثك فلان كذا فلا ينكر ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه

الجزء

لا يسكت الا اذا كان الامر كما قرئ عليه ولولا ذلك لكان ينكره لزم السامع العمل به لحصول الظن انه مما
الرسول عليه السلام والعمل بالظن واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال عامة الفقهاء
نعم وانكره المتكلمون وقال بعض المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده
بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يوذن بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون
كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرأ الحديث على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم
احتج الفقهاء بان الاخبار في اصل اللغة لافادة العلم وهذا السكوت افاد الراوي
العلم بان المسموع كلام النبي عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا لتحقق المعنى فيه والمراد
بالعلم هنا ما هو اعم من مفهومه الحقيقي فيندرج فيه الظن وايضا فان لكل قوم
اصطلاحا على وضع الالفاظ بخصوصية لمعان مخصوصة اما بان نقلوها عن
موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز
ثم شاع ذلك التجوز ولفظ اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت
المذكور لما شابه الاخبار في افادة الظن والمشابهة احدى جهات التجوز جاز
اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه احتج المتكلمون
بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني يكون كذبا وجوابه معلوم
مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان اريد بالاخبار والتحديث حقيقتهما اللغوية
اما اذا اريد ما هو مجاز فيهما عند المحدثين فلا **السادسة** المناولة وهو ان
يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه
يكون محدثا ويكون للسامع ان يرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال
حدثني عنه هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وان اجازه التحدث
فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون كاذبا واذا سمع نسخة من كتاب مشهور
فليس له ان يشير الى غيرها من النسخ ويقول سمعت هذا لان النسخ تتفاوت
والخلاف في ذلك الا ان يعلم انهما متفقان لا تفاوت بينهما في شيء **السابعة**
الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما صح عندي من
احاديثي وظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك
اباحة الكذب لانه يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني

جرى له

قال قدس الله روحه البحث الثاني في المرسل الاقوى عندنا عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز له ان يخبر عن الرسول ص الا وهو العالم او الظان عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن العدالة وكان في حال التثبت سبيله وجب القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبره كذا عنه فلا يقبل الا ان يتصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول على انه قال اظن حال هذا ماذا اثر قال وانما يعلم انتفاء التثبت اذا علمت العدالة وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا انا رويته عنه بغير واسطة ولو اسند غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي ع وواسطة غيره فهو متصل اقول اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ع قال رسول الله ص كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قوله احد امور سبعة كونه او يحكيها او يسنده مرة اخرى او يسنده غيره مسلمة او يرسله غيره ويكون رجال احدهما غير رجال الاخرى او بعضده قول الصحابي او فتوى اكثر العلماء او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لم نفر لاعلى عدل او يوجب قبول خبره قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا حاله اجيب قبول مراسيله ولا يجب انا نقول ان الحكم يثبت بها كثبوتها بالمتصل ووافقهم على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء الاخبار الى طالب ثم الشيخ من كون من ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول ص مجهولة لنا ومتى كان كذلك لم يقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته اولى بان لا يكون معلومة لنا واما انا لم نعلم من صفات الراوي الفرع عنه وليست تعديلا اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره وعن لو سلك

الرواة

عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله مطلقا اي من غير تبيينه لم يقر عدلا لجواز خفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسقه ولو عين لو عرفنا فسقه واما الثاني فلا تقدم في عدم قبول رواية المجهول لحاله من كون العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة وموافقوه بوجوه ١ ان العدل لا يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وهو ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب على ظنه ان الرسول ص قال ذلك او ظن عدم قول النبي ع ذلك او شك فيه لم يحل له النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وح يكون اطلاق هذا القول مشعرا بما ظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها ب ان علة التثبت الفسق لا القدم وهي منتفية فما هو العدم عليها واماله بعدانها على العدم تفقي التثبت والا لتحقق الحكم مع انتفاع العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم ج لو لم يقبل المرسل لم يقبل المجوز كونه مسندا وكان اذا كان قال الراوي عن فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك يوجب سقوط الاحاديث المنقولة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة على عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن ا ان الفرع اذا قال قال رسول الله ص فقد لي بالصيغة المقتضية الجزم بكون القول المذكور قول الرسول ع فالجزم بان ذلك مع عدم تنقيص كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره بما يمارسه بدليل للنقل المذكورة وليس احمال الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من احمال سمعت انه قال ومعلوم انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا لم يصرح وفيه نظر لا يمنع عدم الاولوية فان الذهن متبادر الى فهم المعنى الاول دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاءه عن الرسول ع اذا سمع الاخبار به عنه واليهم لا نسلم انه على تقدير احمال الظن يكون تعديلا لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن ب انه اذا انتفاء علة التثبت هي الفسق لا يعلم الا بثبوت حكم التحقيق العدالة فما لم يكن العدالة

ملكة

معلومة التحقيق لم يكن انتفاء الشئ معلوما ونمنع من كون انتفاء الاطلاع واصالة بقائها على العدم معارضا بما لم العلم اثنا لم ما توجه عليه منا والى الشارع وتواهيه في

ح ان الراوي اذا كان مصلحيا لمن روى عنه نجب على الظن انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته لم تقبل روايته لتردده بين كونه متصلا ومرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل .

ا اذا ارسل الحديث واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما عند فلان المقتضي لقبوله لاسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الارسال بدلا اخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا وهو متصلا ونسي الشيخ فيرسل ان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرناه بعينه

ب اذا وصل الراوي الحديث بالنبي صلى الله عليه وسلم مرة ووقفه غيره على الصحابي فهو متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه او سمعه يرفعه عن النبي عليه السلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه وبالجملة فثبوت موجب الاتصال معلوم والمانع منه معدوم

ج اذا وصله بالنبي صلى الله عليه وسلم تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم اما لو ارسله او وقفه على الصحابي من طريق ثم اسنده او وصله بالنبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون قادحا في اتصاله

قال دام ظله العالي يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يتغير لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان والمساواة في الجلاء لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي عليه السلام ولم يكرروها فيعلم اقتصارهم على المعنى ولانه يجوز التفسير بالعجمية للاعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله عليه السلام رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ولان الاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الجاهل فقد يستفيد من اللفظ ما لا يستفيد الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما استحال المعنى والجواب ان الاداء المعنى كما هو يطلق الاداء كما سمع والاحتمال انما يلزم لو قصر المعنى والتقدير خلافه

اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث بغير لفظ الرسول بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء

الاربعة والحسن البصري لكن بشرط ثلثها ان لا يكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تعلم الا الله تعالى فلا يجوز تغييرها عن وضعها ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختاره المصنف الاول واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث تتقرر في حفظهم بل كانوا يتركونها او لا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم بها على اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء فنعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم بلسانهم مفيدة للمعنى فجوازه بدل الفاظ الفاظ العربية بالفاظ عربية مفيدة للمعنى بجوازه بالفاظ عربية اولى فان من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية اقل مما بينهما وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر للفرق بين الاولوية وذلك لان الترجمة العربية ربما اعتقد سامعها انها من الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فلقوله عليه السلام رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه والاداء كما سمع انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقه الى الافقه لان الافقه قد يتفطن بحسن معرفته من فوائد اللفظ الى ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه اما المعقول فلانه لو جاز للراوي تبديل لفظ الرسول عليه السلام بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر بطريق الاولى اذ جواز تبديل لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى سقوط الكلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما ذهل بعضهم عن لفظ او عن تركيبه فاختل معناه وكذلك الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظ بما تقوم مقامها من غير تغيير وتفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى مقام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما

سمعه وان كان غير لفظ وغيره الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه سود كما سمع
وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد
المعنى وبحث الثاني ان احتمال المعنى انما يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل
والمقدر خلافه لانا شرطنا في جوازنا الرواية بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم
قصورها عن الاصل وعدم تفاوتها في الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط
يندفع ما ذكروه من المنع واعلم ان قوله في الشرط الثاني والنقصان عطف
على قوله وعدم الزيادة لا حاجة اليه لان الشرط الاول وهو عدم قصوره على
المعنى يتضمن ذلك قال قدس الله روحه البحث العاشر اذا انفرد احد الروايتين
بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر النبي عم لها مرة واسقاطها اخرى
وان اتحد فان كان الثاني عددا يمتنع ذهولهم عنها لم يقبل وكذا وان كان
اضبط وان ساويا قبلت ان لم تغير الاعراب فان الذهول عما سمع اظهر من توهم
السماع لما يسمع الا ان يقول الثاني اني انتظرته بعد المتن فلم يات بغيره فالترجيح
وكذا ان غيرت الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعة ممن يقبل رواياتهم
خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه سواء كانت
في افعاله كما لو روى بعضهم انه عم دخل البيت وروى آخر انه دخل البيت وصلى
فيها وفي اقواله كما لو روى واحد انه صلى الله عليه وآله سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال
آخر انه هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه
الجائز انه دخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيها ويهمل
الآخر نقل الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور
ماؤه ويقتصر على ذلك وفي مجلس هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المنفي بقول الراوي
وهو عدالة الراوي موجود والمعارض لم يتحقق اذ ليس الساكت الآخر من الزيادة
وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركها للزيادة
عددا لا يجوز ذهولهم عما يضبط الواحد لم يقبل الزيادة وحملت رواية راويها
على سهوه وانه قد سمعها من غير الرسول عم وتوهم انه سمعها منه وكذا لو كان تارك
الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود

المنفي السالم عن المعارضة بتكذيب الباقين وان لم يكونوا كذلك قبلت وان لم تغير الاعراب
الذي ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمع انه سمعه الا ان
يقول الثاني اني انتظرته بعد تلفظه بما تلفظ به الاصل المزيد عليه فلم
يات بغيره مع تحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ان روى
كل حر مسلم صاعا من بر فقال الآخر ان واعن كل حر وعبد نصف صاع من بر فالحق
عدم قبول الزيادة لتحقق التعارض فان الحديث المختلف بتغايره للاعراب يجب
الترجيح والعمل بالراجح منهما قال قدس الله روحه المقصد التاسع في القياس
وفيه فصول الاول في مقدمته وفيه مباحث ا في ماهيته وهو تعدية
الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه اقول
لما فرغ من البحث من الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب
والسنة والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة
طرق الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا لكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسياتي
ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه
او احكامه الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض
بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما وله بحسب الاصطلاح مختلفة
في تعريفه قال المصنف رحمه الله انه عبارة عن تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع
بعلة متحدة فيهما والتعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عديته فتعدى اي
تجاوز والمراد بالاتحاد الاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق
لاستحالة تجاوز الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة
وفي هذا التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات العقم وبالقياس الفاسد
ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها
في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب فيه الماء قلت
مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وانما فسرهم بذي الغاية بها انما يكون بان يشتق
منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه كما ذكرت

في التعريف من كون القياس تعدية الحكم الا يرى انه لا يقال الكوز شرب الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك حقيقة او احدهما الى القياس دار ولان اللفظ مشعر بان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم بالاعادة مع انه فيه ابهام انه يقع على وجوه لا اعاد باسرها فيجب التعرض في الحد المقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على اصل لاوهم اختصاصه بالموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انهما صفة وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف بهما موجودا فان كان ذلك الظن فاسدا لكان لفظ المعلوم اجمع وامنع والبعد عن الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولا بد لو كان اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد الحكم والتشهي وذلك ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل من غير دليل وهو باطل وانما قال من اثبات حكم او صفة لهما لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع قد يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم فكما لو قال ذا الثوب النجس لغير ما يحل غير طاهر فلا يصح الصلاة فيه كالمغسول بالدبس ولو قيل واما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما اخرا عائد الى نفيهما

الاصل والفرع والمطالب نراه قال او نفيهما عنه فوجد الضمير والمذكور في المحصول والاحكام من المنتهى كما ذكرناه قال قدس الله روحه واعترض بالتكرير في الحمل والاثبات ان اريد بها معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس فان الحكم في الاصل بدليل اخر لان القياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد تثبت بالقياس كما يقال الله عالم فله علم كالشاهد فلا يتوقف باثبات الحكم خاصة ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا يذكر في التحديد وقال ابو الحسين انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد اقول اعترض على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر ان كان اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكريرا من غير فائدة وان كان معنى اخر فلا بد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد ب قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان حكم الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار ج انه غير جامع لان القياس كما تثبت به الحكم ونفيه كذا تثبت به الصفة كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فان اعترض بان الصفة تندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون تكريرا من غير ضرورة لان الصفة اقسام للحكم فيكون للحد لما اما قطعا او احتمالا د المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم تارة نفي صفة فتلك اقسام واقسام الجامع غير معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يمتاز كل واحد منها عن غيرها خارج عن ماهية الجامع لتحققها من دونها فلا يذكر في تحديده ولا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك ه كلمة او موضوعة للابهام والتخيير وهما ينافيان التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد اعترض عليه بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا

ح كتب الحنابلة لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما يقال
لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر للاعتكاف قياسا
على الصلوة فانها لم تكن شرطا له في نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر للاعتكاف مصليا
فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف والثابت
في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد اعترض على الحكم لان علة حكم الاصل
الا بالنذر لم يكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر وهي كونها ليست شرطا له حال النذر
غير موجود في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال النذر لها فاجاب بان تسميتهم
قياس العكس قياسا مجاز ثم واعترض عليه ايضا بان الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل
بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزءا
مما لا يتوقف به واجاب المصنف عنه في النهاية عن الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا
لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني ان الحكم قد يعرف بنتائجه كما يقال
الكون ما تترتب بها الاكوان والكوثر ما يحمل عليه وفيه نظر اما الاول فلان ذلك
الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في التعريفات على انه لم يأت
بلفظ الوحدة انما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع ... واما الثاني
فلما تقدم في الكلام على تعريف ... عند المجتهد ... فيه القياس
الفاسد قال قدس الله روحه البحث الثاني في اركانه وهي اربعة الاصل
والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه كالخمر وعند
المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهاهنا نظر لان الاصل ما يتفرع عليه غيره وليس
الحكم فانه متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يمكن القياس عليه ولو علمنا تحريم
الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيكون الاصل اما حكم محل الوفاق
او علة الحكم اصل في محل الوفاق فرع في المتنازع والعلة بالعكس ويسمى العلة في المتنازع
اصلا وايضا تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة متفقة في الحكم والمحل فرع متفرع
والفرع عند الفقهاء محل النزاع وعند الاصوليين الحكم المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا
عن الاصل بل الثاني واطلاق الفقهاء الاصل على محل الوفاق ... اطلاق ... لفظ الفرع
على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس

ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء
اقول لما كان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع
اعني المقيس لا اجمالا بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل
والفرع والعلة والحكم اما الاصل فاعلم انا اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون
الاصل عبارة عن محل ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا
المثال او نفس الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار
او النص الدال على ذلك الحكم فذهب الفقهاء الى الاول والمتكلمون الى الرابع واستضعفهما
فخر الدين في المحصول والمصنف ايضا ثم اما قول الفقهاء فلان اصل الشيء ما يتفرع عليه
غيره وكان ينبغي ان يقول ما يتفرع عليه ذلك الشيء ونفس الحكم المطلوب اثباته في النبيذ
اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر لم يكن تفريع حرمة النبيذ
عليه ولو وجد التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه ويمكن تعقيبه ذلك الغير بما بينا
التعقيب على تحريمه ... لمكان انفكاك كل واحد من ... الخمر وتحريم النبيذ عن
الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا
لهذا الوجه ولان ذلك لانا لو عرفنا علمنا تحريم الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا
ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه في علة التحريم ولو قدرنا ان النص
ورد على تحريم الخمر لا بخصوصه بل على امر شامل الخمر والنبيذ لم يكن تفريع النبيذ على ذلك
النص ... قياسا ... فلا يكون النص اصلا للقياس ... فساد هذين التفسيرين
تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة
ذلك الحكم كالاسكار ثم اذا تقرر هذا فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل
الخلاف واما علة الحكم فبالعكس فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول
فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم في محل الوفاق لم نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته
اصلا فقد توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس وفي
موضوع يكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة وكونه فرعا عليه على ثبوت
الحكم لا يوجب افتقار العلة الى الحكم لو استغنى الحكم عن طلب العلة لا يوجب استغناءه عن
نفس العلة وكونها اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم ... الحكم في المتنازع لا يمكننا

ان يحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون تحقق الحكم
فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة من غير عكس وذلك دال على تفرع الحكم على العلة
في محل النزاع ويجوز ان يعلم ان تسمية العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية
محل الحكم في المتفق عليه اصلا لان علة الحكم موثرة فيه والموثر في الشيء اصل له لابتناء الحكم عليه وليس
المحل موثرا في الحكم ولان تعلق الموثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر
موجب للاثر والمحل غير موجب للحال لاحتمال كون القابل فاعلا اذا تقرر هذا فاعلم
ان الحل من قبل المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل
في محل الوفاق اصل للحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فيصار النص
اصل اصل الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل
عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل يحتاج الى محل فكان
محل الحكم اصلا للاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما نظر اما الاول فلانه يمنع
كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظاهر لان النص مبين للحكم والمبين لا يجوز
كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان النص عندهم نفس الحكم لان الحكم عندهم
عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين كما تقدم فكيف يكون اصلا
لنفسه ولما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو صحيح عندهم كذلك علماء الفروع فعند الفقهاء
عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في المثال المذكور وعند غيرهم نفس الحكم
المطلوب اثباته في محل الخلاف كحرمة النبيذ في المثال لان نفس النبيذ ليس متفرعا
على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل
الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل
القياس لان اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل القياس واصل اصل الشيء يجب كونه
اصلا واما محل الخلاف فان اصل الحكم الذي يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان
اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد عرفت ما في ذلك اذا عرفت
هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الآتية انما هي بمصطلح الفقهاء
من ان الاصل محل الحكم المنصوص عليه كالخمر والفرع محل الحكم المختلف فيه كالنبيذ واما العلة
فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار في المثال المذكور

وهو قد يكون

وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه وسيلحق تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى
اما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية
الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته او الثابتة بخطاب الوضع كالصحة والبطلان
وغيرها اذ لم نقل بالقياس في غيره كالعقليات واللغويات **قال قدس الله روحه**
البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز
عقلا ومنع آخرون منه عقلا وقال ابو الحسين البصري ان العقل دال على التعبد
ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واما غير هذين
فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا تقف ما ليس
لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عليه السلام
ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون
الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام فان المعلوم من قول الصادق
والباقر عليهما السلام انكاره ولان مبنى شرعنا على اختلاف المتوافقات وتوافق المختلفات
كايجاب الصوم آخر رمضان وتحريم اول شوال وايجاب الوضوء من النوم والبول
ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في
الجد برأيه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره وانكاره للمسح متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم
الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر
عليهم **اقول** اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طرفين ووسط فاوجبه
ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم منهم
من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه
اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد المرتضى
رحمه الله واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاشاني والنهرواني

في صورتين احديها اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ او بالإيماء وعلم
ثبوتها في الفرع والثانية اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من الاصل كقياس تحريم الضرب
على تحريم التأفيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من ذلك سمعا وهو اخبار المعصوم
عليه السلام ومنع منه السيد المرتضى رحمه الله وجماعة مطلقا لعدم ما يدل على وجوده
عقلا وشرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق ما اختاره المصنف
طاب ثراه لنا على المقام الاول هو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل
يقضي بصريح حكم عقله لا يمتنع عنده ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على
ظنكم ان علة تحريمه الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه
كل ما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول ولا
يحكم كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني
وهو انه ممتنع سمعا في غير الصورتين المذكورتين وجوه ا قوله تعالى وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون والقياس قول على الله تعالى بما لا يعلم فيكون منهيا
عنه ب قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس قول على ما ذكر
فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول عليه السلام المتمكن من اخذ الاحكام
من الوحي المفيد للقطع ج قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا
يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج عنه ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى
الباقي في النهي د قوله عليه السلام ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص
الذم فيه بالقائسين الموصوفين بالصفة المذكورة والبضع ما بين الثلاث الى
التسع ه اجمع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من
قول الباقر والصادق عليهما السلام انكارهم عليه وذم العامل به و انه ثبت شرعا
على اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من
القياس اما الاول فظاهر فان الشارع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيره منهما
مع تساويهما في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا
البيت مثابة للناس وامنا واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم

آخر رمضان وحرم صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما
واسقط الصلاة والصوم عن الحائض واوجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة مع
كونها اعظم منه قدرا وحرم النظر الى العجوز الشوهاء وابلح الى وجه الجارية الحسناء
واما الثاني فلان معنى القياس جمع المتشابهات في الاحكام كما في قياس الطرد والفرق
بين المختلفات فيها كقياس العكس ز اجمع الصحابة على المنع من القياس وذم العامل
به مع علمهم بالعمل به اما الاول فلما روي عن علي ع من قوله من اراد ان يتقحم
جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه والجراثيم جمع جرثوم وهي جملة من تراب او طين
تعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع فيما هو شديد يقال اقتحم الانسان وهو رميه
بنفسه فيما هو شديد وقال عليه السلام لو كان الدين بالرأي لوجد قياسا لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره للعمل بالقياس متواتر وقال ابو بكر اي سماء
تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وقال عمر اياكم واصحاب الرأي
فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم فضلوا
واضلوا وقال اياكم والمكايلة وما المكايلة فقال المقايسة وكتب الى شريح وهو
قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض فيه بما في سنة
رسول الله فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا
عليك ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
يقيسون الامور برأيهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله
وحرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني
فلما تقدم في بيان حجية اجماعهم قال قدس الله روحه احتجوا بقوله تعالى
فاعتبروا وبخبر معاذ وبقوله ع ارأيت لو تمضمضت ارأيت لو كان على ابيك دين والجواب
المراد بالاعتبار الاتعاظ لا نزاعهم فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقول فانه
ان لم تجد ما اجتهد ولم يقل بل ابعثك الى اليمن ان المراد
القليل لا القياس لانه عليه السلام ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه
عليه السلام بين العلة فيهما مع انها جزء العلة اقول لما بين ان القياس ليس بحجة
بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما احتج به الخصم وهو من وجوه ا قوله تعالى فاعتبروا

يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة
في المرور والمجاوزة بدليل قولهم عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا
والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في
العبور لم يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه
عبور ومجاوزة بالحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به ب انه عليه السلام
بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فاقره النبي عم على ذلك وقال الحمد
لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد من رده
الى اصل والا لكان مرسلا والراي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس ج ان سال
عمر النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه نبه
عليه السلام قبلة الصائم من غير ابتلاع بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما
على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما ما نبه كل
عاقل عارف بالوضع منه عند سماعه من عدم حصول الغاية المقصودة في الصورتين
فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك قياسا وجب كون
القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عم واما ثانيا فلان قوله عم
ارايت خرج مخرج التقرير ولولا ان تكون حجية القياس ممهدة مقررة عند عمر
لما حسن ذلك لانه لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك د قوله
عم للجارية الخثعمية لما قالت له يا رسول الله ان ابي ادركه فريضة الحج شيخا
زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك ارايت لو كان على ابيك دين
اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء الحق دين الله بدين
الادمي في وجوب القضاء وهو عين القياس والجواب عن ا ان المراد
بالاعتبار في الاية انما هو الاتعاظ لانه حقيقة فيه بدليل قوله تعم ان في ذلك
لعبرة لمن يخشى وان لكم في الانعام لعبرة والاصل في الاستعمال الحقيقة ولم يكن حقيقة
في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل وبتقدير اشتراكه يحمل على الاتعاظ لدلالة
سياق الاية وهو قوله تعم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ولو كان المراد به

القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر
وهو في غاية الركاكة والخروج عن قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة لكلام الله تعم
سلمنا لكن لا يلزم لعدم القرينة الدالة على ارادة الاتعاظ تعين ارادة القياس
الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال الاتيان بفرد من افراد الاعتبار فيحمل على قياس
منصوص العلة او ما كان ثبوت الحكم في الفرع اقوى منه في الاصل كما هو مذهب القا
والنهرواني وعن ب ان خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على ما تقدم سلمنا لكن قد
روي انه قال معاذ اجتهد رايي فقال له النبي عم بل ابعث الي ابعث اليك ولا
يمكن الجمع بينهما لورودهما في واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم انه اراد القياس
لان الاجتهاد استفراغ الوسع والجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من
النصوص الخفية او التمسك بالبراءة الاصلية وعن ج و د ان النبي عم حقق
القياس فيهما بل انما ذكر ذلك التنبيه لانه عليه السلم ممنوع من العمل بالقياس لقوله
تعم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لانه فيهما نبه على علة الحكم ولا
يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة حجة ولانه عليه السلم
قال في الصورة الثانية فدين الله احق بالقضاء وذلك تصريح بان ثبوت
الحكم في الفرع اقوى من ثبوته في الاصل فهو من باب دلالة تحريم التافيف على
تحريم الضرب وكذلك في الصورة الاولى فان المضمضة والقبلة كل منهما امر وحل
لا بد منه فيهما مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم والقبلة للجماع لانه تقبله لها
فكانت نسبة المضمضة الى الشرب اقرب من نسبة القبلة الى الجماع ولما لم يثبت
لها حكم الشرب فبطريق الاولى ان لا يثبت للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة
نقول بها سواء قلنا انها قياس او لم نقل سلمنا لكنهما منقولان بطريق الاحاد
فلا يجوز اثبات حجية القياس الذي هو اصل من اصول الاحكام لو صح بهما قال
المسألة الرابعة اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم
يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن ان تكون
العلة ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم تكن العلة تامة وقياس الضرب
على التافيف من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى اقول هذا اشارة الى

سقط موقع للاتفيها **الاولى** اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا في تعدية
الحكم الى ما سوى محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة فيها دون ورود
ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب احمد بن حنبل والقاشاني
والنهرواني وابو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وانكره الاستاذ ابو اسحق واكثر
الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة
كانت العلة المنصوصة علة لتحريم او كراهة واما اذا كانت علة لوجوب او ندب
لم يكف في تعدية الحكم الى غير محلها واحتج المصنف على الاول واليه اشار بقوله
بانه لو لم يتعد الحكم من الاصل المنصوص على علته الى غيره من المحال التي وجدت
فيها لزم وجود المقتضي اعني العلة التامة مع انتفاء معلولها والتالي باطل قطعا
فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل
الوفاق كالاسكار الخمري فعلة حرمة الخمر الاسكار وح لا يلزم تعدية الحكم الى غيره
من المحال لامتناع حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف
المفروض اذ التقدير ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم تعد تحقق في غير محل الوفاق
والوصف المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايضا فالتصريح لا يكون
على العلة بل على جزئها حسب وهو خلاف الفرض احتج المانعون بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس
لا بابه مغاير وما كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما
تعيينا الجواب ان العرف يسقط هنا الاحتمال عن
الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده لا تاكل هذه
الحشيشة لانها سم منعه عن الاكل من كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك ولا نزم
النقل لان علم الحكم لا بد ان يكون منشأ الحكم وكونه الاسكار قابلا بالمحل
لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره فيكون مطلق الاسكار هو العلة وكان
ما ذكره من انما يرد على هذه العبارة ولو قال علة تحريم الخمر الاسكار اندفع الاحتمال
المذكور **الثامن** تعدية الحكم من الشافعي الى الفرع غير من انواع الاجمالية

الاسكار

عن اوي الشافعي متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو بالقياس ام لا
فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال الجزولي ليس بقياس بل الحرمة نقلها عرف
اللغوي الى المنع من انواع الاذى اجمع لا ولون بان دلالة تحريم التافيف على
تحريم الضرب اما ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف
وهو باطل لانه لزم النقل المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن ان
المستولي على عدوه وان اي على الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا
فكذا المقدم وح تعين كون الدلالة بالقياس طريقة وفيه نظر فان مراده بالدلالة
بحسب اللغة ان كان ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور
صحته وان كان ما لا يندرج فيه لم يلزم من انتفائها انتفاء النقل بغير دلالة القياس
لكون اللفظ دالا عليه بالمجاز وهي دلالة لا تلزم احتج الاخرون بانه لو كان قياسا
لما قال به ما نفوا القياس والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله واما الملازمة فظاهرة
ولانه تعالى لو منع من العمل بالقياس لم ينتف دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب
وذلك موقوف بكون تلك الدلالة ليست من جهة القياس واجيب عن الاول
بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض
الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القولين والمنع من القياس الظني
ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا يقينيا
وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني اما
القطعي فلا ولعله انه يفهم من العبارة المصنف طاب ثراه اختياره كون هذه الدلالة
من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث عند اختياره
كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وح
يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه **قال**
قدس الله روحه الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث **الاول** لما
ان القياس حجة لا يستقلانه الا في موضعين احدهما ان يكون الفرع اقوى والثاني
ان ينص الشارع على العلة اخص طريق التعليل في النص واثبت القايسون طرقا اخرى
غير نص منها ان شاء الله تعالى والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل

مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا
وهو نحو اللام لكذا او الباء بكذا وان انه كذا ونحوها دون التعليل مع الاحتمال مثل
لعله كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله افطرت
فيقول عليك الكفارة فانه يقتضي وجوب الكفارة بالافطار وكما اذا ذكر
وصفا لو لم يكن موثرا لم يكن له فائدة كما روي عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم
كلب فقيل له انك تدخل على بيت فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر
في الطهر لم يكن لذكره فائدة وكتقريره على وصف النبي الحكم عنه كقوله اينقص الرطب
قيل نعم فقال فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبهه على وجه الشبه
فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته ينبه بهذا على
عدم فساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب منهما وكالفرق بين
صالح التعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بينه وبين ما لا ولا د وكقوله
اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم مع نهيه عن بيع الربا بجنسه متفاضلا فانه
يدل على ان اختلاف الجنس علة في الجواز وكنهيه [illegible] يمنع الواجب واعلم
ان الايماء يدل على العلة وان لم يكن مناسبا لاستقباح الجاهل واستخفاف العالم
اقول لما اشار المص طاب ثراه كون القياس ليس بحجة في الشرع الا في
صورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على
تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع
الحكم طرق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا
علية الوصف بطرق اخرى ذكرها طاب ثراه وبين ضعفها اما النص فالمراد به هنا
ما كانت دلالته على الحكم ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما
القاطعة فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا
او لسبب كذا او لموثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحدة من هذه
الالفاظ الخمسة تدل على العلية دلالة قاطعة واما الظاهرة فاطلقا بل ايضا
في العلية مع احتمال غيرها فثلاثة اللام والباء وان اما اللام فقد تكون

علة غائية كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقد يكون موثرة مثل قوله
تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ويمنع كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت
كذا لعلة كذا ولو كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة البعيدة
ولقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب
غرضا او موثرا ولانه يقال اصلي لله ويستحيل كون ذاته تعالى غرضا واجيب
بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور
لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح
بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا للتاكيد وفي الشعر تسمى لام العاقبة
اي ان مصير الولد الى الموت وكذا البنا فانه مصيره الى الخراب وفي قوله اصلي لله
اي لامر الله او لثواب الله فحذف المضاف واكتفى بالمضاف اليه وهو كثير في
اللغة واما الباء فكقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم وقوله
ذلك بانهم شاقوا الله فهي بمعنى الموثر واما ان فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة وقوله عليه السلام في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون
يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وتحقق قوة الكلام على العلية عند انضمام
بعض هذه الالفاظ الى بعض مثل بعلة كذا ولعله كذا ولانه كذا واما ما يدل
على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل لازما لمدلوله فيدل على العلية بالالتزام
والتنبيه وانواعه ستة ا ان يذكر الشارع الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم
عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي عليه السلام وهو
يلطم وجهه وينتف شعره ويخرق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي
عليه الصلوة والسلام ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له
عليه السلام اعتق رقبة فانه يحصل الظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع
لان ذكر كلام الصالح للجواب عقيب السؤال يفيد الظن كونه جوابا عنه والسوال
معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه قال واقعت فعليك الكفارة فيلحق بما اذا كان
الجواب بالفاء ب ان يذكر الشارع للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم
لم يكن في ذكره فائدة وهذا يتم على اقسام احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال

بترك الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل انك
تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في طهارتها لم يكن لذكره
عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف التعليل وهو
انّ في قوله عليه السلام انها وثانيها تنزيه عليه السلام على وصف النبي المسؤل عنه
كقوله عليه السلام حين سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف فقيل نعم فقال
فلا اذن وثالثها تنزيه على ما يشبه المسؤل عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان
وجه الشبه هو العلة في ذلك الحكم كقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصايم هل تفطر
ام لا فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فنبه بهذا على انه لا يفسد
الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل ما هو الامر المطلوب منهما واعترض
الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا القبيل لانه عليه السلام ذكر ذلك بطريق النقض
عليها توهم عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد
فنقض النبي عليه السلام ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست
مفسدة اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب
المفسد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة للافساد ليس فيه ما يتخيل
ان يكون مانعا من الافساد فضلا بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان لا يشبه بما ذكره
عمر ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان الاصل مطابقة الجواب السؤال من غير زيادة
ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها واما النقصان فلما فيه من الاخلال
خلاف مقصود السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا فالجواب
المطابق انما يكون بما يدل على الافساد او عدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد
غير مسؤل عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض
فانه يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان
يفرق الشارع بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن
لذكرها فائدة وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله
عليه السلام القاتل لا يرث فانه قد تقدم بيان ارث الورثة قبلما قال عليه السلام

القاتل لا يرث وفرق بينه وبين جميع الورثة بذلك القتل الذي يجوز كونه موثرا في منع
الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ما يكون حكمهما مذكورا في الخطاب
وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله
عليه السلام ان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عليه
السلام عن بيع البر بالبر متفاضلا فيدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز
البيع الثاني ان يكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
الثالث ان يقع التفرقة بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
الرابع ان يقطع بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على
ان التعقيد موثر في المواخذة الخامس ان يستأنف احد الشيئين بذكر
صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله
عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذه
القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب ولا بد في ذكر الوصف من
فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل اخر يتقدم وجوبه علينا فيعلم ان العلة
في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع
فانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا ومانعا من السعي لما كان ذكره
في هذا الموضع جايزا من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا
في انه هل يشترط في كون الوصف الموما اليه علة الحكم مناسبة له ام لا فقال جماعة
باشتراطها ومنهم الغزالي وجماعة واختاره المصنف طاب ثراه احتج الاولون
بان الغالب في تصرفات الشارع ان يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل
العرف ولو قال الواحد من اهل العرف اكرم الجاهل واستخف بالعالم قضى كل
عاقل انه لم يأمر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم لعلمه وان ذلك لا
يصح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا يتعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل
فان الفقهاء اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية من الحكم اما على طريق

الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو راي الاشاعرة سواء ظهرت
الحكمة اولم تظهر يحتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف العالم
ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للا
ستخفاف لا غير فذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام
لشجاعته وكرمه والعالم قد يستحق الاستخفاف لبخله وفسقه وذلك يؤذن بان
ترتيب الحكم على الوصف يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل
عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام
والعلم مانع من الاستخفاف وقبح بالمنع من المنافاة بين الجهل والاكرام وبين العلم
والاستخفاف وقد بينا جواز اجتماعها في الصورة المذكورة والحق ان القبح
هنا ليس للتعليل بل لاستلزامه النهي عن اكرام من يستحق الاكرام وهو العالم والنهي
عن استخفاف من يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع لانه لم يذكر لمن امر باكرامه
صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم ولا اصل
عدم صفة اخرى او لشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات
الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع
للنواقص ولهذا يقبح قول القائل لا تكرم احدا اصلا لاندراج من يستحق
الاكرام في المنهي عن اكرامهم قال قدس الله روحه **البحث الثاني**
في ان المناسبة لا يقتضي العلية المناسب ما يفضي الى موافقة الغرض تحصيلا وابقاء
وقيل الملايم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي وغيره والحقيقي ان تعلق
بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما يتضمن حفظ المقاصد الخمس
النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان والحد والقتل
وان كان في محل الحاجة فكتمكين الولي من التزويج لخوف فوات الكفو وان لم يكن
للضرورة والحاجة فهو يجري مجرى التحسين كالتقرير على مكارم الاخلاق كتحريم
تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان تعلق بالمصالح
الاخروية فهي الحكمة العملية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته عند البحث
يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول ان المناسبة لا يدل على العلية لجواز كون العلة غير

ذلك الوصف وعدم كون الحكم معللا وبالخصوص على راي الاشاعرة الذين منعوا من التعليل
في احكام الله تعالى بالاغراض ولا يتاتى على راي المعتزلة ايضا لتجويز ترجيح احد
الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة **اقول** الكلام في المناسب اما في ماهيته
او في اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي
يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن
الابقاء بدفع الضرر لان ما يطلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل
واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين
فقد يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة او ما يكون وسيلة اليها والمضرة
الالم او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملايم والالم بادراك
المنافي والحق انهما غنيان عن التعريف لكونهما من الواجدانيات فان كل
عاقل يدرك بالضرورة التفرقة بينهما وبين كل واحد منهما وبين غيرهما من الاعراض
النفسانية وذلك ظاهر لظهور حسن كل ما يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما
يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بقولنا على اقرب الوجوه الممكنة العادية بحيث
يخرج من التعريف سلوك الابعد الطريقين لتحصيل الاقرب مثلا مع امكان سلوك
الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف من دون القيد المذكور له ويخرج
الاسراع والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة فانه ليس مناسبا والثاني
انه الملايم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللولوة مناسبة لهذه
اللولوة لملايمة جمعها في سلك واحد عادة وهذا الثوب يناسب هذه العمامة
وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الاول
لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد يكون اقناعيا
والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرة اخرى فالاول على اقسام
ثلثة **الاول** ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ احد
المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس
محفوظة بشرع القصاص وقد اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حياة
والمال محفوظ بشرع الضمان والحدود كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن

الزنا كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفضي الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع
التعهد للاولاد ففيه التوثب على الفروج بالتغلب المجالب للفتن والفساد والدين
محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك
بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه
وقد نبه تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء **الثاني** ان يكون
في محل الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كانت مصلحة النكاح
غير ضرورية وغير حاصلة في تلك الحال الا انه يحتاج اليه بوجه وهو تقييد الكفو
الذي ربما يفوت لم يحصل بعد **الثالث** ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة
فهي التي تجري مجرى التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن
الشيم وهو قد يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات
وسلب الرقيق مناصب المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة
قاعدة معتبرة كعقد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها
في الحقيقة بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة
تتعلق بالآخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق
والمواظبة على العبادات فانها محصلة للسعادة في الآخرة واما الاقناعي
فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتامل عن عدم مناسبته كتعليل
الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس الكلب عليها لان
كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته في بطلان اعزازه والجمع بينهما باطل
فهذا مظنون المناسبة في اول الامر وفي التحقيق ليس كذلك لانه لا معنى لنجاسته
منع الصلاة معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلاة وبين بيعه واعلم
ان للمناسبة انقساما اخر ينقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع واعتبار الالغاء
والغاية يأتي ذكرها اذا تمهد هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا
ذهبوا الى ان المناسبة والاعتبار تدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر
شرعا علة للحكم المقترن به لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل مشتمل على
هذه المصلحة فيحصل ظن ان الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى

خصوص الادلة

خصوص الادلة المخصوصة بالحكم المعين لمرجح لاستحالة ترجيح احد المتساويين على الآخر
لا لمرجح وليس عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد والعبد مقصود له وليس
بمصلحة ولا مفسدة اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية فهي اشتمال
الفعل على هذه المصلحة فظاهر لانا نحكم بالحكم اذا عرفنا انه كذلك واما
الثالثة وهي حصول الظن فمستند بان الباعث له تعالى على شرع الحكم تلك
المصلحة فلانه لو كان امر اخر مغايرا لها لكان ذلك الامر اما حاصلا في الازل
فيلزم كون الحكم ثابتا وهو محال والا لكان الخلق ازليا لاستحالة التكليف
من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره على العدم لما يأتي
في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم
اما الاشاعرة فلان مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
وحينئذ لا يكون شرع الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل
ظن كون المصلحة التي اشتمل عليها الفعل باعثا على شرع حكمه ولان افعال
العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها على الكفر والظلم والعبث والعصيان
المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة
فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وحينئذ لا يحتاج شرع الحكم
الى علة اصلا بل يجوز تخصيص الواقعة المعينة بالحكم المخصوص لا لمخصص اصلا
او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المصنف ثم في بيان كون المناسبة
غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف المناسب او كونه معللا بمصلحة
او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد
الدلالة الظنية فلا يحل لان قيام الاحتمالات المذكورة لا يمنع من تحقق الظن
بانتفائها خصوصا على مذهب من كون الاحكام تابعة لمصلحة العباد **قال** قدس الله
روحه **تذنيب** قسم القائلون بالعلة المناسب الى ما علم الشرع اعتبره والى
ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم كالاسكار المعتبر في التحريم
فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا فيهما بالمحال وقد يعتبر
جنسه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المتقدمة في الميراث فتقدم في النكاح

فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح مخالفة لولاية الميراث في النوع وان اتحدتا
جنسا وقد يعتبر تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة
وقد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كتاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء
الركعتين الساقطتين وقد يعتبر تاثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي لم
يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة
لاشتراكهما في اقامة مظنة الشيء مقامه واتى اما الا ولـ ثم مراتب الاجناس متفاوتة
فيتفاوت الظن بحسبها والمناسب اوصاف اخص من كونه مصلحة لا تعلم
الملغاة معتبرة وهذا يسمى المصالح المرسلة ومن المناسب ملايم شهد له اصل
معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه كتناسب القتل العمد العدوان
فان خصوص القتل معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم الجناية معتبر في عموم جنس
العقوبة ومنه غير ملايم ولا شهد له اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له
بنقيض قصده لو فرض النص وهو مردود اجماعا ومنه مناسب ملايم لم يشهد له
اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كالمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له
اصل معين لكنه غير ملايم شهد نوعه لنوعه لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم
التناول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار ولم يشهد له سائر الاصول وهو
المناسب الغريب قوله هذه اشارة الى باقي اقسام المناسب وهي ثلثة
الاول تقسيم النظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه وذلك ان يقال الوصف
المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما ان يعلم ان الشارع
الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له يحتمل اربعة اقسام الاول ان
يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالصغر فانه نوع واحد اشترك فيه المال والبضع
لان الاختلاف بين الحكمين لا يوجب التمايز الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب
اختلاف الحال فان الوصف واحد بالنوع وكذلك الحكم والثاني ان يكون
نوع الوصف مؤثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المؤثرة في التقدم على الاخوة
من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبين فيقاس عليه التقدم في النكاح لا يعرف
مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة من الابوين نوع واحد في الصورتين

اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية النكاح الا انهما اشتركا في جنس واحد لهما
وهو مطلق الولاية وتاثير الوصف في نوع ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه مؤثرا
في ذلك الجنس والمراد بالحكم المنسوب الى الجنس هو الحكم في الفرع فالثالث تاثير جنس الوصف
في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس
المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في تاثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين
نحو قضاء الصلوة مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض
والسفر واختلافهما انما هو بحسب اختلاف الاسباب المحوجة للترك واما المشقة اللاحقة
للحائض مخالفة للمشقة الحاصلة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد
وهو مطلق المشقة والمراد بالوصف المنسوب الى الجنس الوصف في الفرع وهو
المشقة اللاحقة للحائض والرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم
التي لم يشهد لها اصول معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الجلد اقامة
لمظنة الشيء مقامه قياسا على اقامة الخلوة بالمراة المحرم وطيها في الحرمة لما كانت
الخلوة مظنة الوطي فهما اشتركا في اقامة مظنة الشيء مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان
مختلفتان اذ مظنة القذف مخالفة بحقيقتها لمظنة الوطي والحكم الذي بينهما جنسيهما
والحكم فيهما مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه
الاقسام الاول وهو ما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن
الحاصل بعلية الوصف للحكم باعتبار كثرة ما به الاشتراك بين صورتي الاصل والفرع
لاتحادهما نوعا فهما اشتركا في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول
وفي لوازمها وخواصها ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجة العارضة كالمحال وما
يجري مجراها وكذلك حكم الاصل والفرع فانهما لما اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله وثم ما
اثر جنسه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم اضعف
من الاول لقلة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب والبعد
كان الاشتراك فيهما في جنس بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في
الابعد خاصة وقيل اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة
والواجب ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى الصلوة وغيرها والصلوة تنقسم

الفرض ونفل فما ظهر تأثيره في صلاة الفرض اخص مما ظهر تأثيره في الصلاة مطلقا وهو اخص
مما ظهر تأثيره في العبادة مطلقا وكذلك الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه كونه وصفا
يناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما يتضمن حفظ النفس وبالجملة
فالاوصاف انما تعتبر اذا ظن التفات الشارع اليها وكلما كان التفات الشارع اليه اكثر كان الظن
الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب الى صلاة وغيرها
ثم قسم الصلاة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما من الواجب وقوله
الفرض اخص من الصلاة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلاة والحق ان بينهما
عموما من وجه لصدق الصلاة على غير الفرض وصدق الفرض على غير الصلاة واقواها الاول
ثم يليه اقوى الاقسام الاربعة المذكورة لا لان اوصاف المناسب مطلقا لا ان الوصف
الملايم الذي شهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه ب من القسمة الاولى
وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا
وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم
عليك صوم شهرين متتابعين فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله
قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة في
ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد
له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض عنه في مواضع من الكتاب
العزيز ج من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع اعتبره ولا يعلم
ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك اي مجهولا لان التفات الشارع
اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في الجملة
والا فهو من هذه الحيثية اعني عموم كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع
ملتفت الى مراعاة المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح
المرسلة الثاني الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملايم واعتبار عدمه
الى اربعة اقسام ا ملايم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع
الحكم وجنسه في جنسه وهذا متفق على قبوله بين القياسين وذلك كقياس القتل
بالمثقل على القتل بالمحدد في ايجاب القصاص فان خصوص القتل وهو نوع واحد

يذكر وفيه القتل بالمحدد والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع
من الحكم وهو معنى تاثير في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة
وهو معنى تاثير جنسه في جنسه لان الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص
ب ما لا يكون ملايما ولا شهد له اصل فهذا امر مردود بالاجماع مثل حرمان
القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض مقصوده لو قدرنا انه لم يرد فيه نص
من قوله عليه السلام القاتل لا يرث او غير ذلك ج ما يكون ملايما ولم يشهد له
اصل معين بالاعتبار بمعنى اثر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار
نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة د ما لا يكون ملايما اي لم يؤثر جنسه
في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار
فانه وصف مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار
لكن لم يشهد له سائر الاصول ويسمى المناسب الغريب وفي قبوله خلاف بين الفقهاء
والاظهر عند اكثرهم قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل
قال قدس الله روحه البحث الثالث في ان الشبه لا يدل على العلية
الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن
مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب فيكون مردودا اجماعا وقيل
الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس
القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتباره في ذلك الحكم ومن حيث
علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف ليس كذلك
يظن استناد الحكم اليه ولشبهه لما تقدم اقول اسم الشبه يطلق على كل قياس
الحق الفرع فيه بالاصل لجامع يشبهه واختلف في تعريف الوصف الشبهي فقال
القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته او لا والاول هو المناسب
والثاني هو الطرد وقال الاخرون الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون
قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم او لا والاول
هو الشبه لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند
اليه ومن حيث تاثير جنسه في جنسه مع افتقار ذلك عن غيره من الاوصاف يظن

استناد الحكم اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي
ان لم يكن مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان
كان مناسبا خرج عن كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القائلين
اجماعا ولان التعويل في العمل بالقياس واثبات ما هو على عمل الصحابة ولم يثبت
عنهم التمسك بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية
فالشبه اولى ان لا يكون دالا عليها وقال آخرون انه يفيد ظن العلية والجواب
عن الاول بمنع رد الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل
الاتفاق انما هو على رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم
اما المستلزم للمناسب والذي اثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود وهو
نفس المتنازع وعن الثاني المنع من انحصار دليل حجية القياس في عمل
الصحابة بل التعويل فيه على قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم
ثم احتجوا بانه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه مستلزما للاشتراك
في العلة وعلى التقرير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة
ما هي الا الوصف الشبهي وغيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم
ولم يوجد هذا المعنى في خصوص سائر الاوصاف كان ميل القلب الى اسناد
الحكم الى ذلك الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من الاوصاف واذا
ثبت انه مفيد لظن العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن
الاول ما ذكرناه من ان المناسب ليس بدال على العلية فلزومه لا يكون دالا
على العلية هكذا قال المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان ملزوم ما لا يكون
علة لا يمتنع ان يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم
الى علة ولئن سلم فنمنع حصر الاوصاف فيما ظهر لجواز تعليل الحكم بوصف
لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئيات الوصف وجواز وجود
مانع في الفرع وعدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع
بكون الوصف علة اما الوصف الظني فلا لكن يبقى ان يمنع عموم وجوب
العمل بالظن لقوله تعالى ان بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن قدس الله

روحه

روحه **البحث الرابع الدوران** وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول
الطرد والثاني العكس وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم الاسكار فالتحريم
فيه وعدمه لعدمه وقد يقع في صورتين كالجوهر لوجوده في العلة والمعلول المتساوي
واجزاء العلة وشرايط المعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض
والمتضايفين والحركة والزمان واحد المعلولين المتساويين مع الاخر **الدوران**
عبارة عن ثبوت الحكم عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك
الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة كالتحريم مع الاسكار في العصير فانه
لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما فلما حدث فيه وصف التحريم ولما
زال عنه الاسكار بان صار خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالكيل
وتحريم التفاضل فانه موجود عند وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في
الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى
الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود تعين المحل او شيئا من خواصه
وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم لافادته ظن العلية
والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو دعا غيره باسم فغضب
ثم دعاه بغيره لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان العلة غضبه عند ذلك
الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد الظن
في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لانه انما افاد الظن لمجرد الدوران
وهو حاصل في كل صورة من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل
بالظن وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثر نص على انه ليس بحجة
لوجهين احدهما ان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون
شيء منها مفيدا لظن العلية اما الاول فلان الدوران يتحقق بين العلة والمعلول
المساوي وبين المعلولين المتساويين مع امتناع كون المعلول علة لعلته وكون
احد المعلولين علة للاخر وكذا اجزاء العلة المساوية لها فانها دائرة مع ذلك
المعلول مع عدم ثبوت علية المعلول لا للعلة والحد دائر مع المحدود والجوهر
مع العرض كالجسم مع الكون واحد المتضايفين دائر مع الاخر كالابوة والبنوة

والحركة دائرة مع الزمان مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه
لو افاد ظن العلية في صورة من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم
الترجيح من غير مرجح لتحققه في غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان
كان لامر آخر فيكون المفيد لظن العلية انما هو ذلك الامر الآخر او المجموع المركب
منه ومن الدوران وعلى كلا التقديرين لا يكون الدوران بمجرده علة تامة لظن
علية الوصف الدائر وهو المطلوب ب وهو الذي عول عليه المتقدمون في
وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون سبيل تحقيق الطرد
بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم افادة
كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان لا يكون مجموعهما مفيدا له قال قدس سره
قدس الله روحه **البحث الخامس في السبر والتقسيم** وهو عبارة عن عد
اوصاف اوحى بالاستقراء الاعتماد فيها وسلب العلية عن كل واحد الا الذي
وليس طريقا صالحا لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى
علة لزم التسلسل ولكون العلة غير هذه الاقسام او جزئية احدها او ما تركب
من بعضها او جميعها او الحكم شرط في الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا
في الفرع لمانع واعلم ان للجامع بين الاصل والفرع قد يكون بالغاء الفارق
كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في
الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح
المناط اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل
معللا به يسمى تخريج المناط واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط
والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطاله يستلزم ابطال **اقول** اصل
السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة يعتبر بها لذلك والمراد به هنا
اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وبيان انتفاء العلية عنها
ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا بحيث لا يكون ثم احتمال
الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا او يكون
فاما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق

السبر

مفيد للعلم اذا بطل القسمين المغايرين للمدعي بطريق قطعي وهو المعول عليه في العلل
العقلية وقد يستعمل في الاصول الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة
اما بالصغر او البكارة ويبطل الاول باستلزامه ثبوت الولاية على الصغيرة الثيب
وهو منتف بقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا
ادعى الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة فيقتصر على ان يقول مثلا حرمة
الربا اجماعا اما ان يكون معللا او لا والثاني باطل لانه خلاف القياس في تعليل
الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او
المال والكل باطل الا الطعم فيتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب
على الاحكام ان يكون معللا فبطل ظاهره ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل
سوى الاوصاف المذكورة وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف
المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه
ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل
فان الحكم بعلية العلة حينئذ يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية تلك العلة يحتاج الى علة
اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان يكون العلة امرا مغايرا لما ذكرتم
من الاوصاف او جزئية احدها بان يكون احد تلك الاوصاف مشتملا على جزئين
احدهما علة للحكم والآخر ليس كذلك او ما تركب من بعضها مثل ان يكون منها
او كلها او يكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن يجب
تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل
مفقود في الفرع وكون الحكم منافيا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات
لا يبقى القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت
من ان تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق
حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين
الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل
والفرع فيه والمتقدمون يسمون هذا بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس ويسميه
الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين

الاصل والفرع او القدر المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم به فهذا
الطريق يجمع الحاصر والتقسيم وكما يرد عليه ما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو
وارد على هذا من جواز كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق
او ما يتركب من بعض اوصافه او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما
ذكره واما تخريج المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم
الذي دل عليه النص والاجماع دون علته بالاجتهاد في سبره كون الاسكار علة
تحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه فيه كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة
عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا بنص او اجماع او استنباط في احاد
الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معلومة بقوله تعالى
وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حال
الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات **قال** قدس الله روحه
الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث **الاول** النقض وهو وجود
الوصف مع عدم الحكم فقيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون
المنصوصة وهو الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر
فيها انتفاء المعارض لم يكن قبله علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه ولا يكون
معارضا واما المنصوصة فلانها لا تعلم فجاز تخصيصها وجوابه انه يمنع وجود
العلة في النقض وليس للمعترض حينئذ الاستدلال على وجودها فيه لانه انتقال
الى مسألة اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في النقض ان كان انتفاء الحكم
مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المثلين ولو ساعد المستدل على التعاير وكان
مذهبا لهما لم يتم الجواب والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة لا لمانع يقدح
في عليتها لان العلة مستلزمة لذاتها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان لا من
المانع وان كان لا يقدح في العلية واما النقض المكسور فهو نقض بعض
الاوصاف فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في الغائب مبيع مجهول الصفة حال العقد
عند العاقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها فان عدم
ما نذكره مبيعا ثم النقض ولا يندفع بمجرد ذكره والكسر نقض يرد على الحكمة وهو وجودها

مع تخلف الحكم كالمشقة في الحال وهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط **اقول**
لما فرغ من ذكر الطرق التي يزعم القايسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم
شرع في ذكر الطرق الدالة على نفي ذلك وهي اربعة النقض وعدم التاثير
والقلب والقول بالموجب **الاول** النقض وهو عبارة عن وجود الوصف الذي
ادعي كونه علة الحكم منفكا عن ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في
علية الوصف مطلقا اي سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر
اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال الاخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا
ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة
قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع
الابوة ولخصنا المصنف طاب ثراه انه يقدح في المستنبطة على تقدير فائدة الا
ستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك الوصف
اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفاء المعارض او لا يعتبر فان كان الاول
لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفاء المعارض
وان لم يعتبر كان الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده وحينئذ يتحقق
مع وجود المعارض وذلك يقدح في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عنه في الصورة
المذكورة قادحا في كونه علة لذلك الحكم سواء تحقق المعارض في صورة التخلف
او لا واما الثاني وهو جواز تخصيص العلة اذا كانت منصوصة فلانه كلام
العلة المنصوصة على وجود الحكم في عالها كدلالة اللفظ العام على افراده فانه لا فرق
بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم وكما ان تخصيص العام
جايز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا تخصيص العلة بتخلف
الحكم عنها في بعض صور وجودها لا يقدح في كونها علة له في ذلك البعض وجواب
النقض لا يمكن الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة النقض كما
لو قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فتشترط فيها النية كالتيمم فيقول الحنفي ينتقض
بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية وهل للمعترض
ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب القاعدة بانقلاب

المستدل مترضيا والمعترض مستدلا وكونه انتقالا من مسئلة الى اخرى قبل تكميل الاستدلال
على الاولى وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان بصدد اثبات الحكم في الفرع
وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور فصار الآن يطلب اثبات كون
ان له النجاسة ليست حكمية وقال الخوارزمي نعم اذ به تحقيق انتفاء العلة وهدم
كلام المستدل فكان لم ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل الخوارزمي وقالوا ان تعين
ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله تحقيقا لفائدة المناظرة
وان امكن القدح بطريق آخر المقصود فلا والغرض للمعترض هدم كلام الخصم فانه
ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخرى وان لم يكن
لم يتعين طريقا بانتفاء غيره اما لو كان المستدل قد دل على وجود العلة في محل التعليل
بدليل هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض
قد انتقض دليلك الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا
لانه انتقال من نقض العلة الى نقض دليلها وذلك كما قال الحنفي في مسئلة
تبييت النية وتعيينها الممسك المسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل
على وجود الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو
موجود فيما عرض فقال المعترض هذا منقوض بما اذا نوى بعد الزوال
اما لو قال المعترض ابتداء لا يخلو حالك من امرين اما ان تعتقد وجود
الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا تعتقد فان كان
الاول فقد انتقضت علتك بوجودها مع انتفاء الحكم وان كان الثاني
انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة واعلم
ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم
عن تلك الصورة مذهبا للمستدل اوله والمعترض كما لو قال الشافعي في
بيع الرطب بالتمر ربوي بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين
فيقول الحنفي ينتقض على اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي
بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا للمعترض خاصة لم يتوجه النقض لان خلافه
في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل وهو محجوج بالدليل الذي ذكره

العلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد
اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك في الصورتين ومذهبك
في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج والا لكان حجة في محل النزاع وانه
محال والمحوج المطلوب اذ الحجة لغة الغلبة وحينئذ لا يتم الجواب عن النقض
بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا للمستدل
خاصة اوله وللمعترض بل يكون الجواب عنه ببيان ثبوت مانع من الحكم
في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك تنبيه اذا تخلف
الحكم عن العلة لمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم
وهو مذهب المعتزلة البصرية وفخر الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها
وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها خالية من الموانع فاذا وجدت
العلة وفقد الحكم في صورة فاما ان يكون فقده لامر او لا فان كان الاول
فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها الحكم وذلك يوجب
ان لا يكون علة وقال الاخرون لا يقدح لانا لا نوجب لمثل هذه العلة استلزام
الحكم قطعا بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في
عليتها وهو باطل لان الحكم عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده
والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فاذا قدرنا وجود المقتضي
بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف مستندا اليه
وان كان منتفيا تعين اسناد عدم الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب فرع
النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع
الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال
بعتك عبدا فيقول المعترض ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل
النقض على المبيع بل حذفه ونقض الباقي وهو مجهول الصفة وقد اختلف في
سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل الحكم بالمجموع من كونه مبيعا
وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة والمنكوحة ليست مبيعا وابطال
التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل بها اما لو بين المعترض عدم

تأثير الوصف الآخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض لكونه سببا في المثال المذكور في الحكم
لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الآخر ثم النقض والمستدل حينئذ ان بقي
مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التأثير ان فسرناه بابداء وصف
في الدليل لا تأثير له في الحكم كما للاوصاف الطردية لا بالنقض وان
ترك الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه حينئذ
وارد على العلة بتمامها فان قلت الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا
في الحكم مطلقا فلا يمنع من اخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض
يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا لم يكن جزءا من العلة كانت العلة
هي الجزء الآخر لا غير وهي موجودة في صورة النقض مع فقد الحكم فيها
فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر
فهو عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة
من الحكم فهو نقض يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسألة
العاصي بسفره مسافر فوجب ان يترخص في سفره كغير العاصي بسفره وبين
مناسبة السفر المرخص بما فيه من المشقة فيقول المعترض ما ذكرته
من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمال وارباب الصنائع
الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه
غير وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها
غير منضبطة بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والا
حوال وما هذا شأنه فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية
دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج واما اذا لم يكن الحكمة هي العلة لم يكن ايراد النقض عليها مفيد قال
قدس الله روحه البحث الثاني عدم التأثير وهو بقاء الحكم بدون ما فرض
علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه و وجوده قبل
وجوده يوجب استغناءه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل
مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان

تعليل المتساويين بالمختلفين اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة
لانها معرفات او باعث فاذكتل المرتد الزاني ووجوب وضوء النائم المحدث
اقول هذا هو الطريق الثاني من الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة
للحكم وهو المسمى بعدم التأثير وهو عبارة عن بقاء الحكم بعد ما فرض علة لذلك
الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما بقي موجودا بعد عدم
ذلك وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه والمستغنى عن الشيء يمتنع
ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف ببقاء الحكم بعد عدمه
لان المتكلمين يزعمون ان الباقي يستغني عن المؤثر فعدم مؤثره مع بقائه
موجودا غير قادح في عليته فلهذا اضم اليه القيد الآخر وهو قوله وكان
موجودا قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها
بالمعرف فلا لان العالم معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل
وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة عن حصول مثل ذلك الحكم
في صورة اخرى معللا بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان ذلك
غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء
الحكم لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة اما مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كاباحة الوطء في
الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك واما مع اتحاده فمنع منه القاضي
ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون وفصل قوم فقالوا انه جائز في
المنصوصة لا في المستنبطة وهو اختيار الغزالي والمصنف طاب ثراه اما الاول
فظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن
الاسلام قد ثبت بالاجماع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في
وجوب القتل بالنص وكذا نواقض الوضوء الغسل فان النوم وكل واحد
من الاحداث المغايرة له قد يجتمع لواحد مع كون كل منها علة مستقلة في
ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز استناده الى واحد
غيره واما الثاني فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا شيئا احتمل ان يكون الداعي الى ذلك

الفقر خاصة والنفقة خاصة والقرابة خاصة ومجموعها ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات
متنافية لان كون الباعث النفقة خاصة ينافيه كون الباعث غيره او كونه جزء
من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول ظن كل واحد منها على التعيين
فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها بذلك الترجيح لا بد وان يكون
لا مرود المناسبة والاقتران لاشتراكه بينها فاذن الراجح هو العلة دون
المرجوح فتبقى العلة واحدة وحينئذ يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون
وجود الحكم منفكا عن الوصف المدعى كونه علة لم قادحا في عليته وهو المدعى
واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله واصله شد راس
البعير بخطامه الى ذراعه قال قدس الله روحه البحث الثالث القلب

وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكر جماعة لان
الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلة لامكان تاثيرها في الشيئين
وان تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته وجوزه
آخرون لامكان تنافيهما في الفرع دون الاصل وهو في الحقيقة معارضة
الا انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصلهما وفرعهما
واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في الاصل وقدح تاثير العلة
فيه بالنقض وقلت فلم قالم نافيضي الحكم ثم القالب قد يذكر
القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم
لبث مخصوص فلا يكون قربة بانفراده كالوقوف بعرفة فيقول المعترض
لبث مخصوص فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان
مجتمعان في الاصل متنافيان في الفرع وقد يذكر لابطال مذهب
خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى
فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع
كالوجه واما ضمنا كقوله في الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل
بالعوض كالنكاح فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم
منه فساد خيار الرؤية فساد البيع اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق

الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب وهي عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور
على تلك العلة بعينها بالرد الى الاصل المقيس عليه بعينه وانا شرطنا اتحاد الاصل لانه لو
رد ذلك الى اصل آخر كان حكم ذلك الاصل الآخر ان كان حاصلا في الاصل
الاول كان ذكره ابرا اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود العلة فيه لان
قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الآخر لانه
لم يسبق منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس
الاول نقضا على تلك العلة لانها موجودة فيه مع عدم الحكم الاصل
الثاني مع وجود العلة فهذا الحكم هو النقض عليها تقدم وقد انكره قوم وجوزه
آخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه القالب على علة
القايس اما ان يمكن اجتماعه مع الحكم الاول الذي ادعاه القايس اولا
فان كان الاول لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان يكون
علة لحكمين غير متنافيين وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا
اتحاده واجيب بان الحكمين غير متنافيين لذاتيهما فيجوز اجتماعهما في الاصل
وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما في الفرع لدليل منفصل وما ذا ابين القايس
ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الآخر كان
شاهدا لكليهما بالاعتبار ولا نا بينا ان الحكمين مجتمعان فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما
معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما دون الآخر ترجيح من غير
مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن اقامة
دليل على نفي ما ادعاه المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات
بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف سائر المعارضات
وثانيهما انه لا يمكن منع وجود العلة في الاصل والفرع لان المستدل واصل القلب
واحد على ما عرفت وكذا فرعهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل
بقدح في تاثير العلة فيه اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه
بيان ان اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان تعلق قلبا اذا لم يكن قلب
القلب مناقضا للحكم في القياس الذي ادعاه المستدل لا نطلب القالب اذا قصد

بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب ثم القالب ما ان يذكر القلب لاثبات
مذهبه او لابطال مذهب خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم
شرط لصحة الاعتكاف بقوله لبث مخصوص فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة
فيقول القالب لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان
المذكوران في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ
قد اجتمع فيه انه ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان
في الفرع اعني في الاعتكاف لدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه
كان مشروطا بالصوم وحينئذ يكون الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا
بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من القايس والقالب لم يتعرض
في دليله لتصحيح مذهبه الا ان القايس انما يعلله الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام
والقالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثاني قد يكون استدلال القالب
على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم الدليل على انتفا
لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اللازم من لوازم
مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب
مسح ربع الراس بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه باقل ما يقع
عليه الاسم كالوجه فيقول القالب ركن من اركان الوضوء فلا يكتفي فيه بالربع
كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتيهما لانهما حصلا في الاصل المقيس
عليه وهو غسل الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا يتقدر بالربع لكنهما
يتنافيان في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على نفي
غيرهما من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغايب عقد
معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب عقد معاوضة
فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع
وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم
خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية ملزوم
لفساده بالاتفاق المذكور قال قدس الله روحه البحث الرابع القول بالموجب

وهو تسليم

وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه ثلاثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم
انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل بمثقل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول
المعترض اقول بموجب ما ذكرت لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص
الثاني ان يستنتج ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع
انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط والمقتضي الثالث ان يسكت المستدل
عن مقدمة غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل والوضوء قربة
فيقول اقول بموجبه وامتنع من ايجاب النية في الوضوء اقول هذا هو الطريق
الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القول بالموجب وهو تسليم
المستدل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل
على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيهما يوجه على هذا الوجه كان المستدل
منقطعا لظهور كون ما يظنه من الدليل غير متعلق بمحل النزاع واقسامه ثلاثة
الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او ما هو ملزوما له
والحال بخلافه كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل غالبا فلا ينافي وجوب
القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان ذلك
القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص
او عدم المنافي لوجوب القصاص الذي هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له
لتوقفه على وجود المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان
يذكر دليلا يتوهم انه يبطل ما خذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا
التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض
اقول بموجب ما ذكرت وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص
فانه لا يلزم من انتفاء مانعية التفاوت في الوسيلة من وجوب القصاص انتفاء جميع
الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي يتوقف عليها وتحقق المقتضي الثالث
ان يسكت المستدل عن صغرى دليله ويقتصر على ايراد كبراه ولا تكون الصغرى مشهورة

كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية في الوضوء بقوله ما تشترط فيه النية كالصلوة
ويهمل الصغرى المعتبرة وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت
ولكنه منع من ايجاب النية في الوضوء فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم
للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء لا بعد كونه قربة وهي فيه غير مشهورة
ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان القول بالموجب قدحا
في العلة لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بقي عدم
ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم
وجواب القول بالموجب ابني لزوم محل النزاع لمدلول دليله كما لو ساعد
المعترض في الاول على وجود ما يقتضيه وارتفاع ما ينافيه غير المذكور فان
ثبت بالدليل كونه غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض
على تحقق المقتضي وارتفاع سائر الموانع وتحقق الشرائط فان المستدل اذا بين
كون التفاوت في الوسيلة غير مانع منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف
لاحدى مقدمتي الدليل اسوشايع ودليلي عبارة عن مجموعهما لا عن الكبرى
وحدها فلا يسمع منه حينئذ القول بالموجب مع بقاء النزاع قال قدس الله
روحه البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم بعلتين وقد بينا جوازه
في المنصوصة دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا لو اسلم زال اباحة
قتل الردة دون الزنا والموات على السابق او على المشترك او ان استقلال
كل واحد مشروط بانفراده ضعيف لان ابطال الحياة شيء واحد وليس في الجهتين
بحيث يحال باحدهما ويجوز بالاخرى والسابق منفي لفرض الاقتران والمشترك
باطل لان كل واحد بخصوصه علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له فلا بد
على ان كل واحد علة مستقلة مطلقا من غير شرط اقول سوال الفرق عند
المتأخرين لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن
مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس
لكونه جمعا بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علة
الوصف في الاصل والذين قبلوه اختلفوا في انه سوال واحد او سوالان فذهب ابن سريج

ذهب الى الثاني وجوز الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود
منه وهو الفرق ومعنى المعارضة في الاصل ابدا وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا
لما علل به المستدل اما مستقلا كمعارضة من علل الربوية بالمفضل في البر بالطعم بالكيل
والقوت فيه فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كما يعارض من علل
وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل
ومعنى المعارضة في الفرع ابدا ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود
مانع منه او بفوات شرطه ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كونه
الوصف المفقود شرطا على نحو طريق اثبات المستدل لكون الوصف الذي علل
به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة عن وجود معنى في الاصل له مدخل
في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه
ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سوال الفرق مبني على عدم جواز تعليل الحكم الواحد
بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك تفسيره جميعا اما من جوز تعدد علل الحكم
الواحد فلا يتوجه عنده سوال الفرق ان فسرناه بانه معارضة في الاصل
لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب في الحكم للاصل المنفي عن الفرع
لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا اذا
فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل
وعدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه
الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت
واحدة اما اذا كانت متعددة فلا ولو فسر بانه معارضة في الفرع كما تقدم لم
يتوقف على جواز تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع
العلل المتكثرة على الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا لما تقدم واجابوا عن الوجوه
المتقدم ذكرها بامور احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة
القتل بالردة مغايرة لاباحة القتل بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني لسقط
قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول
بعضها قبل بعض وحينئذ يكون المؤثر في الحكم السابق منها خاصة ولا يكون اللاحق منها

العلل

اثر النقض الثالث انه يجوز اشتراك العلل في تمام واحد يكون هو علة لذلك الحكم بالحقيقة دون
خصوصية كل واحد منها والرابع انه يجوز اشتراط استقلال كل واحد منها بالعلية
بعدم اقترانها بغيرها فيها فحصل الاقتران زال شرط الاستقلال بالعلية فزال
هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المصنف طاب ثراه هذه الوجوه
اما الاول فلان ابطال حيثية التخصيص للواحد منها واحد لا يعقل فيه التعدد
وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزائل
بالاسلام ليس الحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون
الفعل ذا جهتين يكون محرما باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض
الصور كالصلوة في الدار المغصوبة وكالاكل عند تضيق وقت
الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من جهة استلزامه الاخلال
بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل لم جهات يكون كل واحدة مقتضية لنوع
من الاباحة قلت لا معنى لكون الشيء مباحا الا كون الشارع للمكلف
مكنك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع
انتفاء كل وجه يقتضي قبحه والمنع منه ولئن شرط الحرمة كون التصرف منافيا من جميع
جهاته اذ الظلم محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه و
عرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك وفيه نظر لان المدعي لم يدع ان
الفعل ذو جهتين احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي الحرمة بل ادعى انه اشتمل
على جهتين تقتضي كل منهما اباحته وهو ظاهر فانه باح قتل الزاني بسبب اشتراك
ارتجاع والناس عن التسبب في الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب ازجار
الناس عن الكفر وتاكد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه
خلاف الفرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة فرض سبق
احديها على الاخرى فيه وقد ذكر الغزالي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت
الرجل وزوجة اخيه صبية دفعة واحدة بان اخذت ثديهما جميعا وجرت في حلقها
فانه يصير في الزمان الواحد خالا وعما له وتضع دفعة واحدة وكل واحدة منهما سبب مستقل
في التحريم واحسن منه ما لو ارضعت امرأة اخرى بنتا من ام يد لبنها من ابيه حتى انه يصير خالها

بلغ

وخالا دفعة

وخالا دفعة واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على
ان كل واحد من الاسباب علة مستقلة بخصوص الحكم المذكور والقول بعليته
المشترك بينها مبطل للاستقلال ابطاله ان كان ما نعا من علية اقسامه والا
ثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة وهي ذلك المشترك واقسامه على الحكم
الواحد واما الرابع وهو جواز كون كل منها علة بشرط عدم غيرها فلان الاجماع
واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء من غير اشتراط عدم غيره فالقول
بالاشتراط المذكور مناف في الاجماع فيكون باطلا وجواب الفرق على كل
تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع وسياتي في باب
الاعتراضات قال قدس الله روحه الفصل الرابع في شرايط الاركان
وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تعدية الفرع به في ثبوت
الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكما شرعيا لان البحث في الشرعي لا العقلي
وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود
العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون حكم الاصل منسوخا والا
لم يكن الجامع معتبرا وان لا يكون حكم الاصل ثبت بالقياس لان العلة ان
اتحدت فالمتوسط عبث والا لزم التعليل بالمتنافي بالنسبة الى الاصل البعيد
والمتنازع وان لا يكون دليل الاصل متناولا للفرع والا لزم الترجيح من
غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما عندنا فبالنص واما
عند القائلين به مطلقا فبه وبالاستنباط لان رد الفرع اليه انما يصح بذلك
وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت
بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كتهادة خزيمة وتقدير
الركعات والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة
وان لا يكون ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان
اختلفا في العلة فهو مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب
الوصف كما يقول عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما
اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة فالحنفي يقول العلة في منع قصاص المكاتب جهالة

المتحقق من السيد والوارث لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد به لا
منعت الحكم في الاصل لانه انما يثبت بناء على هذه الحكمة فلا ينفك عن عدم العلة
او منع الحكمة في الاصل وكما يقول في ان تزوجت هند فهي الطالق تعليق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي بمنع
وجود التعليق في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا منعت الحكم في
الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او منع العلة. أ و
قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم
وان غاية ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس حينئذ لا تخرج
عن شرائط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل وهو على قسمين احدهما يتعلق
بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك الحكم اما الاول فامور ا ان يكون ذلك
الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك
اذا كان حكم الاصل ثابتا ب ان يكون حكما شرعيا ان كان القياس
شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الخمسة انما يعرف بالسمع
واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم
في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت
الحكم في الفرع يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى
حصول ذلك الوصف في الفرع فلو قدرنا المعرفة الاولى عقلية ومعرفة ثبوت
الحكم في الاصل عقلية جاز ان تكون الباقيتان سمعيتين فتكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع
مستفادا من مقدمات بعضها ... سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي
مع ان ثبوته في الاصل عقلي ... والمعنى ... الى آخره ج ان لا يكون حكم الاصل منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل
الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو يتوقف على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر
الشارع ما دام لم يكن الحكم المترتب على وفقه ثابتا شرعيا لم يكن معتبرا وفيه نظر لان
اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا وفي
ملاحظة ترتب الحكم عليه اذ قلنا ان نسخ الاصل لا يستلزم نسخ الفحوى ويكون نسخ الاصل

حينئذ

حينئذ تحقيقا د ان لا يكون حكم الاصل ثابتا بالقياس لان العلة التي اقتضت ذلك
الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه وبين اصله كان ذكر الفرع الى الاصل
الاول لان الشاهدت بالاعتبار انما هو لها دون الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني
يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت الربا في السفرجل انه مطعوم
فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على البر بعلة كونه مطعوما وان
كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة بينه وبين اصله كما لو قال
الشافعي في مثل فسخ النكاح بالجذام فان الجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت
به الفسخ في النكاح قياسا على الرتق والقرن ثم لما منع حكم الاصل وهو كون
القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسهما على الجب بجامع تفويت الا
ستمتاع فلا يصح القياس لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا
لفسخ النكاح في هذا المثال انما يثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا
كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع يمتنع تعدية
الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت
معه ثابت بغيره اتفاقا فلو ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا
للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل
الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين وهما العلة الجامعة بينه وبين
اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الاولى تقتضي ان يكون موقف
ذلك الحكم ... عليه ... الى امر آخر فيه ...
بالنسبة الى حكم اصله ... العلة الثانية ... وبين فرعه
على الحكم ... الحكم ... العلة الاولى
... الاصل ...
... ولو ... في مسئلة ...
ما اذا ... فوجب ان يصح كما لو كان عليه ... الحج ونوى
النفل فان الحكم في الاصل لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل
بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطأ في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم

اما لو قال المستدل هذا عندك علة الحكم في الاصل وهو موجود في النزاع فيلزمك الاعتراف بتحقق
الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه بتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم منه ابطال التعليل به امتناع
اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم يقول الحكم في الاصل ليس
عندي ثابتا بناء على هذا الوصف ط ان لا يكون دليل ثبوت الحكم في الاصل
متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل واحد منهما بعينه اصلا والاخر فرعا
دون عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع
بالتبعية لنا وله للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الا
لتزام وحينئذ لا يكون قياسه ترجيحا من غير مرجح و ان يظهر تعليل حكم الاصل
بوصف معين لان رد الفرع اليه انما يمكن بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما
هو النص واما عند الجمهور القائلين بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة
والاستنباط اخرى ز ان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء
على التيمم في وجوب النية فان التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ
عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق ان يقال ان لم يوجد على حكم الفرع
دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل اما ان
يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق او ما كان ثابتا
اليه فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز
فان ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترجحت وفيه نظر
للمنع من كون تجدد ذلك الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء قبل شرع
التيمم انما يرجع عدم وجوبها الا انه ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته
بالقياس وليس ذلك كالنسخ لانه يرفع حكما ثابتا شرعا بدليل شرعي ح ان
لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به عن سنن القياس
اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى عن قاعدة
عامة والثاني ما يكون مبتدأ به كتقدير تمام دية خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير
النصب للزكوات ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى

غير مستثنى عن قاعدة سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني
فان يكون قد شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل
معناه كرخصة السفر لدفع المشقة او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على
العاقلة ط ان لا يكون ذا قياس مركب اي لا يكون حكم الاصل متفقا عليه
بين الخصمين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة واعلم ان القياس المركب
ما كان الحكم فيه اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو قسمان
احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول اذ يعين المستدل
علة في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى
ويدعي ان الحكم ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في
مسئلة قتل الحر بالعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الا
قتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة بل الخلاف
واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي
وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص
فيه انما هو جهالة المستحق من السيد او الورثة لا العبودية وحينئذ ان
سلمت ذلك امتنعت التعدية الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطلت التعليل
بها منعت الحكم في الاصل لانه انما ثبت عندي لهذه العلة وهي مندفعة
اثباته ولا يحتاج على نفي الحكم لانتفاء العلة ثم يلزم منه نفي الفرع
ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن عدم
العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركبا لاختلاف
الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة
من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة
وهي المثبتة له وانه لا طريق الى اثباته سواها وسمي مركب الاصل لانه نظر في علة
حكم الاصل واما الثاني وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف
المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة تعليق الطلاق
بالنكاح مثل ان تزوجت فلانة فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال

ههنا انه

صيغة التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان
ثبت انه تعليق منعت الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال لاجنبية ان تزوجتها
طالق وقلت بصحته كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص والاجماع الا انه
عليه ولا يتم القياس حينئذ لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم
فيه وسمي هذا القياس مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع قال
قدس الله روحه البحث الثاني في شرايط الفرع يجب ان يكون علة الفرع
مثل علة الاصل بما يقصد اما في عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية
في قصاص الاطراف المشترك بين القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مثل
حكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد
او في جنسه كاثبات ولاية النكاح قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك
هو جنس الولاية ان لا يكون منصوصا عليه اقول لما فرغ من ذكر شرايط
الاصل شرع في ذكر شرايط مقابله وهو الفرع وهي ثلاثة الاول ان
يكون العلة الموجودة فيه مثل لعلة الاصل اما في عينها كتعليل تحريم
النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب
القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشترك بين القطع والقتل ب
ان يكون حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب القصاص في النفس
المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة
في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية
اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس لان شرعه ليس مقصودا لذاته بل
بل لما يقتضي الرعاية مصالح العباد ومع مماثلة حكم الفرع لحكم اصله يعلم
ان ما يحصل من المصلحة مثل الذي يحصل من حكم الاصل ومع مخالفته حكمه لحكم
اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثالث ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه
وذلك يتضمن قسمين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا لحكم النص دل عليه
القياس والثاني ان يكون مما قاله فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف الادلة

على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع منه لان
معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده
وهو ضعيف لانه لم يتعرض في الخبر للقياس مع وجود النص فكيف يدل على منعه
منه وقال صاحب الاحكام انه يكون قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما
بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر لمنع عدم الاولوية اذ من الجائز كون الاصل
قطعيا ووضح دلالة والفرع ظنيا واضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية لكن لا نسلم
عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الاخر ويكون الغرض تاكيد
الكلام والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد
فانه لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما وقال حرمت بيع الشعير
بالشعير متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل
في البر والشعير بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص دل على خلاف
مدلول القياس فمنعه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذلك في باب التخصيص
ولم يذكر فخر الدين هذا القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية قال
قدس الله روحه البحث الثالث في شرايط العلة يشترط ان يكون
بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا
لا يجب العلم به عندنا لان العلة تثبت بالنص وان يكون وصفا ضابطا للحكمة
ولا يجوز ان يكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا يكون عدمية
في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم
في الاصل والغاية الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعدية
العلة ويجب ان لا يتاخر عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي
عرض له الجنون بالجنون وان لا يرجع على الاصل بالابطال وان لا يخالف نصا
جليا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان
البيع وان يكون مركبا كالقتل العمد العدوان والعلية اعتباري وان تكون
اضافية لانا نجوز العدمية اقول لما ذكر شرايط الاصل والفرع شرع
في ذكر شرايط العلة وهي الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث

اي يكون مشتملا على حكمة مطلقة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا
اشتمال العلة على الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلوما للقايس اذ لا يعتبر
في العلة النص لا لمصنف طاب ثراه وموافقيه بالتفصيل وان كان النص يدل
على تلك الحكمة في الجملة فلا يصح ان يكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل لا بد
عرفا لا فائدة في الامارة الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب
الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة
عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها فيدور وفيه نظر اما الاول فلانه
لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في الاصل انتفاء تعريفها للحكم
مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان العلة متفرعة عن
الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور ب ان يكون وصفا ضابطا
للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان
لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهل
يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال لا لكونها خفية
واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال
فيتعذر معرفة ما هو الحكم منها والموقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك على
خلاف المألوف من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا
للحرج والعسر والمشقة بوصف السفر المقيد بالمسافة المعينة الى مقصد معين
ولم يعللها بنفس المشقة لمكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال
في الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الا انه لو كان
الحكمة علة العلة فلو لم يجز التعليل بها لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل
آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة مقومة عن الاختلاف والاضطراب
جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار صاحب الاحكام ج ان لا يكون الوصف
عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلية صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلية
العدمي لصحة حمله على المعدوم ونقيض العدمي وجودي وفيه نظر فان نقيض العدمي
قد يكون عدميا كما في الامتناع والامكان كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالاثنان

والاثنان وكان لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي
ولا للعدمي وانتم انما منعتم كونه علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان يكون
وجودية مطلقا فان كثرا من العدميات يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى
ان عدم امتثال العبد امر سيده باعث على مؤاخذته وذلك امر لا مرتاب
فيه د اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا فجوزه قوم
ومنعه آخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في المتعدية
سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول
الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فاما
قولهم لو كان المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة
القابل نسبة الامكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته
الى الشيء الواحد الامكان والوجوب معا قلت لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون
القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى الفاعل المؤثر بل بمعنى المعرف ولئن
سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به
لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحالة
اللازم واجتماع النسبتين المتنافيتين بالنسبة الى الشيء الواحد انما يكون محالا لو اتحد
الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في تغايرها فجهة القبول لجهة التأثير واما الثاني
وهو امتناع كون العلة المتعدية محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في
غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره
لاستحالة كون الشخص عين غيره اما المانعون من التعليل فاحتجوا بان الغاية في
التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي وهي مفقودة هنا لان
معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة
عليه فلو عللنا به فلا يكون مفيدة له والا دار ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه و
الجواب المنع من انحصار الغاية في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى ظاهرة
ككون مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة فان ذلك ادعى الى الانقياد والنفوس اليه
بخلاف التعبد المحض فيكون افضى الى مقصود الشرع وكالامتناع من القياس على ذلك

الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيته التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في اثبات
حكم القياس عدم العلم المتعدية فلا نحتاج في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز
وجود وصف مناسب للحكم متعد فلو لم يعلل بالمحل لكان الوصف المتعدي خاليا
عن المعارض فيثبت الحكم في الفرع ولا شك ان لا فائدة اعظم من العلم بانتفاء ذلك بعد
الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة للحكم بطل اشتراط كون العلة
متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي لا يوجد في غير
الاصل ٥ منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من التعليل
بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول
الشارع حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص
الموصوف المطلق ولكن لا امتناع في مناسبة وصف مختص بمحل الحكم مخصوص
يتعلق به فيغلب على الظن كونه علة له والعلم بذلك ضروري واحتج
المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها
فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب بان صحة
التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده
في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان شرط
اشتراط التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص
وغيره وهذا لا يتوقف على صحة كون الوصف علة و الكثيرون على
منع تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل ثبوت
الولاية للاب على ولده الصغير الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان
الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا لان علة الاصل اما بمعنى الباعث
او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم لا بباعث اصلا
او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا يتحقق
مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني
باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فايدة الامارة
تعريف الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو محال

والثالث باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم ز يجب كون العلة المستنبطة من الحكم
المعلل بها مما لا يرجع الى الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب
الشاة في باب الزكوة بدفع حاجة الفقراء لانه من دفع وجوب الشاة
مرة تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال
العلة المستنبطة منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها ح شرط في العلة ان لا يكون
مخالفا للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على شرطه
وهل يجوز ان يكون العلة حكما شرعيا قال الا كثرون نعم ونفاه الا قل
اما الاولون فقالوا لانه قد يدور الحكم مع حكم شرعي فيغلب على الظن كونه علة
له والعمل بالظن واجب وكما نقول تحريم كثير من الاشياء النجسة بنجاستها
واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه على الحكم المجعول
معلولا فلا يصلح للعلية لتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل عدمه وان
يكون متاخرا فلا يصلح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف
المتاخر وان يكون متقارنا وليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس ولانه
يحتمل ان يكون هو العلة وان يكون غيره العلة فهو على تقدير ان لا يكون
علة وعلى تقدير واحد يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب وعدم
العلية اغلب على ظن النفي من ثبوتها وكلما غلب على الظن عدم كونه علة
امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة المعرف والمتاخر
قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تعالى وبجواز التقدم
ولا نقض فان الحكم المجعول علة ليس علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة
بقران الحكم الاخر به كما في تعليل تحريم الخمر بالشدة فانها كانت متحققة قبل
تحريم الخمر وذلك لا يمنع من كونها علة لما لم يكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع
بقران الحكم بها فلا يستلزم تخلف التحريم عنها نقضا وبجواز المقارنة ونمنع عدم
الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس ط
يجوز كون العلة مركبة من وصفين واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد
العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين ونحن لما اشترطنا في العلة تنصيص الشارع

المستنبط
اثر
من كل
ووجود في الفرع

وكان من الجايز ان ينفى على التعليل بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى
بعض تلك الامور لاجرم جوزنا ان تكون مركبة واما المجوزون ممن قال با
لاستنباط قالوا انه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية ظن علية الحكم المخصوص
اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك فيجب العمل لوجوب
العمل بالظن في امثال ذلك واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة
صفة لذلك الشيء زائدة عليه سواء حصلت لذاته او بالفاعل لامكان تعقله
مع الجهل بكونه علة ولصحة حمل العلة عليها كما يقول هذه علة كذا فان حصلت
بتمامها لكل جزء كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول
صفة العلية له وهو محال لامتناع حصول الصفة الواحدة بالتشخص في المحال
المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من العلية لزم انقسام الصفة العقلية
بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير معقول وان حصلت
في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو
المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له
خارجا والا لزم التسلسل وزيادتها على الموصوف بها انما هو
في الذهن لا الخارج ولا معنى كون المجموع علة قضاء الشارع بالحكم
عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة حتى يصح ان
يقال اما ان يحصل في كل جزء او في بعضها كما في تلك الصفة او بعضها
سلمنا لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو مجموع
سلمنا لكن ذلك منقوض بكون الشيء خبرا او امرا او نهيا واما التعليل
بالامور الاضافية فجايز عند من يجوز التعليل بالامور العدمية
واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو الحق
لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان
حلولها فيه اضافة اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا وجودية
لان مسمى الاضافة حاصل فيها وهو وجودي قايم بالمحل فيثبت
لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان

يكون شيء من الاضافات وجوديا لان الاضافة المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة
المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية لكان الوجودي اما مسمى الاضافة
او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني باطل ايضا لان خصوصية
الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي بالعدمي وانه
محال ولقرض المص طاب ثراه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الا
ضافة وجوديا ان يكون انواعه وجودية لجواز ان يكون المخصصات
عدمية وفيه نظر فان المطلق لا وجود له الا في انواعه فاذا كانت عدمية
امتنع كون المطلق وجوديا ولان الفصول علل للجنس فاذا كان موجودا
استحال ان يكون عدمية قال قدس الله روحه البحث الرابع
في شرايط الحكم يشترط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة والاكثر جوزوه في
الاحكام العقلية والحق خلافه لانه يفيد الظن لو كان حجة وهل يثبت
في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن سريج وقال ابن جني
وهو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة
لا يسمى خمرا ومع حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة
وهي ثابتة في النبيذ ولان كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع الكلم
الاعراب وانما يثبت قياسا حجة المخالف ان اهل اللغة لو نصوا عليه لم
يجز كما لا يجوز القياس لو قال اعتقت غانما لسواده ثم يقول قيسوا عليه ولان
القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين الاسم والمسمى
والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق والتصريف
منسحب عليه والعتق يفتقر الى التنصيص عليه اذا جعلت العلة المعرف لم تجب
المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواطة سببا
للحد بالقياس على الزنا فان كان لا جامع بطل القياس وان كان الجامع
هو المقتضي للحكم بجميع خصوصيتي الاصل والفرع موجبيتين لامتناع الا
ستناد الى المشترك والى الخصوصيات فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات
العدمي بقياس العلة لان انتفاء الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تأخر العلة

ويجوز قياس الدلالة لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي
اما اذا كان الحكم اعلاما فانه يجوز اثباته بها ايضا وجوز الشافعي القياس في
المقدرات والكفارات والحدود والرخص ومنعه الحنفي ومع ذلك حكموا
في شهود الزنا بوجوب الحد على المشهود عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات
الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد ناسيا على قتله عامدا وقاسوا في المقدرات
كما قدروا في دلو البئر وقاسوا في الرخص زوال سائر النجاسات بالحجر قياسا
على الاستنجاء اقول لما بين ان ربط علة الحكم شرع في ذكر شرائطه وهي قسمان
احدهما مختلف فيه والآخر متفق عليه اما المختلف فيه فامور ا ان
يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب الاحكام لان
الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون
لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما
الاول فاختاره اكثر المتكلمين ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب
بالشاهد قالوا ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد
والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية
شاهدا معللة بالعلم وجب ان يكون غائبا كذلك واما الجمع بالحد
فكقولهم العالم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرد الحد
غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذا غائبا
واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم
شاهدا فكذلك غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم الذي هو العلة في
المثال الاول ليس جامعا بل المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو
المعلول وهو العالمية والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود
فيكون مرئيا كما في الشاهد فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم
وكذا المثال الثاني فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد
هو المطلوب صدقه على الغائب وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه
هو العلم وهو المشروط لا الحيوة التي هي الشرط لان تقديره هكذا الله تعالى له علم

فالحيوة

فالحيوة كما في الشاهد فان الحيوة هو المطلوب اثباته في الفرع والصواب ان
يقال في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في الشاهد فان الحيوة التي هي شرط
الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثاله صحيح لان الجامع هو التخصيص والا
حكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو الارادة
والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما ان الحكم ثبت في الاصل
لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في الفرع ويلزم من هاتين
المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تأثير ذلك المجموع اعني العلة في ذلك الحكم
اما ان يتوقف على كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني الاصل وكونه
ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع او لا فان كان الاول لم يكن المجموع
تمام العلة بل جزؤها لان المراد من تمام العلة ما يجمع كل ما لا بد منه في المؤثر
وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية والا
لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا لان
الوصف الحاصل في الاصل لا بد ان يكون مغايرا للوصف الحاصل في الفرع ولو
بالتعين فلعل التعين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين
او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع ظنا واختار المصنف طابت ثراه انه لا
يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس على تقدير كونه صحة انما يفيد الظن
وهو لا يجري في الامور العقلية وهذا حق اذا كان المقصود من الامور العقلية
المقاصد العلمية والمطالب اليقينية لما تقدم من تعسر حصول القطع بالمقدمتين
اللتين يبنى القياس عليهما تعسر بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات ابطله
جمهور الحنفية واكثر الاشعرية وقال به القاضي ابو بكر وابن سريج منهم وكثير
من الفقهاء واختاره ابن جني وحكي انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي
والمازني واحتجوا على ذلك بوجهين ا انا اذا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا
قبل الشدة المطربة المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك
الاسم غلب على الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا رأينا تلك الشدة
حاصلة في النبيذ حصل ظن ان علة تسميته خمرا موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن

منتسب خوا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ حرام والنص
في امثال ذلك حجة ب ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل رفع وكل مفعول
نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وضعوا بعض
الفاعلين بالرفع واستمروا في ذلك علمنا انه ارتفع لكونه فاعلا وانتصب
المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين ا بان اهل اللغة لو صرحوا
بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبد سود اعتقتها لسواده
ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم
نص فيه ب ان القياس لا يجوز الا عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف
المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين
شيء من الاسماء وشيء من المسميات اصلا والجواب عن ا ان اهل اللغة
قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو والتصريف والاشتقاق
مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر واجمعت الامة على وجوب
الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة المذكورة فان احدا
من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث النبوية لا
يمكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول بالتواتر ويمنع من عدم جواز القياس
على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي فهو
متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من المالك
وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن ب ان
المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كانت بمعنى
المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا اما القياس في الاسباب فا
لمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على
الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في
وصف يكون علة لايجاب الحد اولا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط
سببا للحد لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك احتمل مع ذلك استناده الى
خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع

وهو منقوض

وهو منقوض هنا لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب ينافي ذلك
بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالقدر المشترك
بينه وبين الفرع لان الجامع اعني القدر المشترك بين الاصل والفرع ليس له تاثير
في الحكم بل انما يؤثر في علية وصف كل منهما كالزنا واللواط في هذا المثال واما الحكم
فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلة يكون
صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة واختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب
الوتر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا بعد اتفاقهم على ان استصحاب حكم
العقل كاف فيه والحق انه يتأتى فيه قياس الدلالة لا قياس العلة اما
الاول فهو الاستدلال بعدم اثار الشيء وخواصه اللازمة لوجوده على عدمه
واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا يصح تعليله بوصف
متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف ويجوز تاخر الدليل
عن المدلول كالعالم مع الباري تعالى هذا في العدم الاصلي اما الاعدام
المتجدده كعدم وجوب الصدقة امام المناجاة بعد ثبوته فهو حكم
شرعي متجدد فجاز اثباته بكل واحد من قياسي الدلالة وقياس العلة واما القياس
في التقديرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على
عموم الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا
على ذلك بان القياس انما يمكن في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود العلة
الى تلك الاحكام في غير مورد النص على تحققها فيها وهذا متعذر في
التقديرات كلها كنصب الزكوات واعداد الركعات ومواقيت الصلوة
فان عقول البشر تقصر عن ادراك الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتمشى
القياس فيها اما الكفارات فانها على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه
السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان الشارع اوجب قطع اليد في السرقة
ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولوية القطع فيه واوجب الكفارة في الظهار
لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد واقبح فكيف لم
يوجب الكفارة فيما هو اولى مع امتناع القياس واما الحدود فلان القياس فيها

انما يثبت الظن ويجوز خلافه شبهة فيدرأ الحد بها لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود
بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا يتعدى بها مواضعها وفيه
نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم عدم اثباتها بالقياس كما
لا يمنع من اثباتها بخبر الواحد ونمنع من كون خلاف الظن شبهة ادرأ بها الحدود
والا لما ثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة غير المعصوم وهو
باطل اتفاقا ونمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم ذلك لكان
امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر مشترك
فيه كل حكم ونحن انما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها
واهتداء العقل الى الحكمة فيها وكون الرخص منحة من الله تعالى لا يوجب
عدم تعديها ثم ان الشافعي بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود
فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا
فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه استحسانا مع انه على خلاف
مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما في الكفارات فقاسوا
الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله
عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرين
للفارة وللعصفور مثل ذلك وقاسوا تقديرا على تقدير فقالوا في الحمامة اربعون
لانها ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا بجواز
نزح دلو واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين دلوا من دلائهم بالقياس
على العشرين والى هذا اشار المصنف بقوله كما قدروا في الدلو الكبير وفي بعض
النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا الدلو المذكورة في النظيفة
على العشرين من الدلاء الصغيرة وابار الصحارى تشتد نزح مائها لعدم قدرته على النزح
الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء مائتان وخمسون دلوا فقالوا
انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماءها لا يزيد على ذلك واما الرخص فان
ظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه ازالة كل النجاسات عن البدن

كانت او مضادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الترخص مع ان الترخص اعانة
والمعصية لا يناسب الاعانة قال قدس الله روحه الفصل الخامس
في بقايا مباحث القياس وهي ثلاثة ا القياس منه جلي وهو ما قطع فيه
بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة بالعبد في
تقويم النصيب عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة
وانتفاء نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو ما علا وكغيره من الامثلة وايضا
من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة وهو ما صرح
فيه بالجامع الا انه ليس الباعث بل ملازمه وقياس في معنى الاصل
وهو ما لم يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى
جلي وخفي فالجلي ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي
تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة كالحاق تحريم ضرب الوالدين
بتحريم التافيف لهما لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة
بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة
في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق
خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع
مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى مجراه
وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى
الاصل فالاول ما صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان الجامع باعثا
على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر والنبيذ في تحريم التناول بواسطة الشدة
المطربة ونحوه ويسمى قياس العلة للتصريح فيه بالعلة والثاني وهو المسمى
بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث
على الحكم بل ملازمه كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة
للشدة المطربة التي هي الباعث على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له
دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا
به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحدة وقتلهم

للشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم تقديرا ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بتوسط نفي الفارق بينهما ويسمى بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل قال قدس الله روحه ب لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان الاصل لا بد وان يكون منصوصا والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام وتدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما يتعلق به عمل كدخول النبي عليه السلام مكة صلحا او بقتال اقول القياس لا يجوز في كل الاحكام الشرعية لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى عن قاعدة عامة كتحمل العاقلة دية الخطأ اولا كاعداد الركعات وتقدير نصب الزكوات ولان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على اصل اخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها بالقياس ويجوز ان يتعبد الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه واقع لبطلان العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص عليه بقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم احلال كل بيع واما على راي القائسين فلان التنصيص على جمل الاحكام الشرعية امر ممكن وهو مقدور لله تعالى فيصح منه فعله او يدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول حد الحكم الشرعي لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي فكذلك لان الجائز على احد المثلين كذلك جائز على الباقي وهو غلط لانه مبني على تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك السواد و

والباجي

والباجي في الوقف ومنع ابو اسحق الشيرازي القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس والحمل لعدم العلم باسبابها وعدم تعليلها فيرجع في معرفتها الى قول الشارع ولا يجوز القياس فيما لا يتعلق به عمل كدخول النبي عليه السلام مكة لقتال او صلحا وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه المطالب لا يعمل بها الاكتفاء فيها بالظن قال قدس الله روحه الثالث هنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالحكم في الفرع كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له فان حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن الصوم شرطا مطلقا لم يكن شرطا بالنذر ثم تستثني النقيض للتعيين وتستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة اقول هذا النوع من القياس يستعمله المتاخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني في الفرع لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبته لذلك الحكم او اقترانه به وذلك المعنى حاصل في الاصل فلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها ونقيض نتيجة مقدمها وانما يسمى هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا معللا بتلك العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه اولا ثم يثبت عدم الحكم المعين في الفرع اولا وبتبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان ذلك الاصل مقيسا على فرعه ويقرب

من هذا القياس العكسي وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما
يقال لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بالنذر
قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تصر شرطا له
بالنذر وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانا نستدل بالقياس الشرطي واثبات
احدى مقدمتيه بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة
استثني نقيض تاليها لاستثناء نقيض مقدمها كما تقول لو لم يكن الصوم شرطا للا
عتكاف في نفس الامر لم يصر شرطا له بالنذر لكنه شرط لها بالنذر اتفاقا
فيكون شرطا له في نفس الامر وتبيين صدق الشرطية هو لزوم التالي للمقدم
بالقياس على الصلوة بان نقول ما لا يكون شرطا للشئ في نفس الامر لا يكون شرطا
له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تكن شرطا
له بالنذر وقد تقدم ذكره ووجه قربه من الاول ظ لاشتراكهما في تركب
كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة
في عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة
في الصلوة تحقيقا وفي الصوم تقديرا قال قدس سره العزيز المقصد الخامس
في التعادل والترجيح وفيه مباحث الاول في التعادل الامارتان ان
تعادلتا في حكم واحد في فعلين جاز كتوجه المصلي الى جهتين غلب في
ظنه انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وان اتحد
الفعل وتنافي الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه
او جوازه فمنعه قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار
عدلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع فلان العمل بهما يقتضي وجوب
العمل وتحريمه على مكلف واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما اذ وضع امارتين
لا يمكن العمل بهما عبث والعمل باحديهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح
وجوزه قوم وهو الاقرب والحكم هنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارتي
الوجوب والاباحة الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة فيتحقق
حقه وان اخذ بامارة الوجوب يتحتم في حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه

بين الاتمام والقصر فانه اذا نوى القصر سقط عنه وجوب الركعتين وان نوى تماما كان واجبا
وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ادفع الي الدرهمين فله الاخذ واي دفعت
الى احدهما سقطت الاخر عنك اذا عرفت هذا فان عرض التساوي للمجتهد تخير وان
كان للمفتي خير المستفتي وان كان للحاكم عين الحكم باحديهما في وقت
وبالاخرى في اخر لتخفيف اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان لعلماء
اصول الفقه كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة
عن باب التعادل والترجيح ولما بحث المص طاب ثراه عن طرق الاحكام
شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيها عن البحث في الاستصحاب
الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المص واكثر المحققين كما فعله في
النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشئ عن ذلك الشئ بالذات
واعلم ان تعادل الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن
تساوي اعتقادات مدلولاتها المستفادة منها والادلة القطعية عقلية
كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها متقابلين بالنفي والاثبات
اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان
على نقيضين لزم اجتماعهما وهو قبيح بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع
النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن
فقد يكون عقلية وقد يكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف
فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند
الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل
ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين
فيه فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه
لا يمتنع ان يخبر رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين
متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند
وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال اخرون يتساقط الامارتان

ويرجع الي حكم النقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد
مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما
اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى
علي ان جهة القبلة غير تلك الجهة وعرض للمكلف الصلوة عند تضيق الوقت
عليه فان الحكم وهو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان
اعني التوجه الي الجهة الاولي والتوجه الي الجهة الثانية في الوقت الواحد
للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين علي
قبح فعل ودلت الاخرى علي وجوبه اوا باحته مع اتحاد الوقت والمكلف
وكلاهما جائزان واستدل علي الاول بقوله عليه السلام في زكوة الابل في كل
اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين لانه ايهما فعل ادى
الواجب ولا اولوية وللمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء
وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا لذاتيهما فان كان هناك دليل من
خارج يدل علي عدم الجمع بينهما كان ذلك الوجوب علي البدل وح
يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة او الامر الكلي علي
ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد
منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله علي الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان
استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق علي استقبال
اي جدار اتفق فمتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات ومتعدد بالعرض
فلا يكون المثالان مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه التخيير بينهما
وكذا الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن منعه منه
شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان علي الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما
معا وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منها وهو محال ايضا لانهما اذا كانا في نفسهما
بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز علي الشارع
او يعمل باحدهما علي التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل
لانه تولي في الدين بمجرد التشهي وان كان لا علي التعيين فيقتضي العمل باحدهما علي التعيين

لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة
بعينها علي امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه المصنف طاب ثراه
وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة
علي امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ
بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر
فانه ان صلى قصرا سقط عنه الركعتان وان صلى تماما وجبتا عليه ولا
يوصف الركعتان بالاباحة وكذا من له علي آخر درهمان فقال له ان دفعت الي
الدرهمين اخذتهما وان دفعت الي احدهما سقطت عنك الآخر فانه مخير ولا يلزم
كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال الاباحة ان كانت عبارة عن
التخيير بين الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك ابتداء او مرتبا علي امر آخر
كفعلها ونحوه لزم التخيير بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة الاباحة
وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير بين امارتي الوجوب
والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء لم يستلزم
التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير
بين ما يوجب الرخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر
رمضان مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه
كان حكمه التخيير وان وقع للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما
يلزمه في حق نفسه وان وقع للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع
الخصومات وتخيير الخصم يفتح باب المنازعة فان كلا منهما يختار الاوفق
له ولا يحصل غلاف المتفق وهل للحاكم ان يقضي باحدهما في وقت لشخص وبالاخرى
لغيره في وقت آخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل علي خلاف ذلك ولا
يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي خارج علي عدم
جوازه كما روي ان النبي عليه السلام قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين
وقد قضى عمر في المسألة الحمارية بحكمين متناقضين وقال ذلك علي ما قضينا وهذا علي
ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغير اجتهاده وظهور

لامارة الموجبة للحكم الثاني على الوجه للحكم الاول قال قدس سره رضي اذا تعا
الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح بينهما فيعمل بالراجح والا لزم
ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل واحد منهما من وجه
دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فلا تعارض بينهما بحال الا ان يكون
احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله
والخاص المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا تعين العمل
بالقطعي والترجيح اقتران الامارة بما يتقوى به على معارضها وهو اما
ان يكون في دليلين نقليين او عقليين او منقول ومعقول اقول تعارض
الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على ثلاثة اقسام لانهما اما
ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والآخر يقينيا الاول هو اذا كانا
ظنيين تعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطريقين على الآخر
ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم
فزعموا ان الحكم اما التخيير او الوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن
لنا لو لم يجب العمل بالراجح من الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح
منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة احتج الخصم
بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات
المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم
بيان الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار
رجحان الاظهر على الظاهر وهذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما
بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان التالي ومن
الاتفاق عليه فانا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح
فيها بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوفور التقوى وظهور الصلاح
ووضوح العدالة الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة
وعليه الفرق المذكور بان نقول ان العلة في الرجحان المالوف من
الصحابة اعتباره والعمل به وهو الثابت في الادلة المتعارضة دون

الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون آخر ولو امكن ذلك تعين وكان
اولى من الغاء احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته
على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه
دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما وتركنا
العمل بالآخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى
واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل
بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة
الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطال لهما في الآخر ولا شك
في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين
وفيه نظر فان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا
كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من
دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الآخر والقائل بالجملة ومن
المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا
يتصور الترجيح منهما لانه متفرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات
محال اذ الدليل اليقيني لا يحتوي الا على كونه مقدمات ضرورية او لازمة
عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة شأنها ذلك اما متحدة او متعددة
وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة المقدمات
التي فيها ما دفعه في نفس الامر اما ابتداء او بواسطة والعلم الضروري
بصحة ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان
اللازم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري وحصول ذلك في الدليلين
المتنافيين ملزوم للقدح في البديهيات وقول المصنف طاب ثراه فالتعارض
بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالآخر بحيث يمكن الجمع بينهما
كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله فيه نظر لان القابل للتاويل
لا يكون يقينيا وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول
اعني تعارض الظنيين وانما استثناه من اليقيني من حيث ان احد الدليلين جزؤه

اليقيني

يقتضي فالعام في نقله والخاص في دلالته الثالث ان يكون احدهما قطعيا والاخر
ظنيا فيتعين العمل بالقطعي ضرورة استلزام العلم بكذب النقيض المقابل لليقين اللازم
للدليل فلا تعارض وقد اتضح ان الترجيح انما يكون متحققا في الامارات
المفيدة للظن فلهذا عرفه المص طاب ثراه هنا بانه اقتران الامارة بما يقوي
به على معارضتها وهو اي الترجيح امر نسبي لا يتحقق الا بين دليلين وذلك
الدليلان قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا
والاخر نقليا والمراد بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم او الظن بشيء
اخر بحث بتدريج في الامارات قال قدس الله روحه البحث الثالث
انما تعارض نقليان فيرجح اما بالسند او بكيفية الورود او المتن او
المدلول او بامر خارجي فالاكثر رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ويرجح
رواية الفقيه والافقه والزاهد والازهد والاعلم بالعربية وكون
صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء والمحدثين او من طريقه اقوى
والذي ظهرت عدالته بالاختبار او بتزكية الاكثر والاعلم او مع ذكر
سبب العدالة او مع العمل بروايته والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم
على الظان ومعلوم سلامة العقل على المختلط في وقت ما والحافظ على الراجع
الى كتابه والاشهر وغير المدلس ومعروف النسب ومن لا يلتبس اسمه بالضعيف
والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذكر السبب وناقل اللفظ على ناقل
المعنى والمعتضد بغيره ومن وافق الاصل على من خالفه والمسند على المرسل
خلافا لابن ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي
والمتاخر على المتقدم كالمدني على المكي وكالذي ورد بعد قوة الرسول
عليه السلم وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه ويرجح العام المبتدا
على ذي السبب في غير الثاني على سببه والفصيح على غيره والافصح على الفصيح
والخاص على العام والحقيقة على المجاز والدال بالوضع الشرعي او العرفي على
الدال بالتنوع والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم
والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والثاني للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق

على ان ما فيهما والتقرب بالعلة اقوى وللمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم واذا
تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض
فيه يسمى التعارض في الاخبار لانه شرط التنصيص على العلة اقول قد عرفت
ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام
فانه ظني في متنه وفي دلالته او من وجه دون اخر كعمومات الكتاب
العزيز والسنة المتواترة واخبار الاحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني
الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت انه ان الدليلين المتعارضين قد يكونان
عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا فاما ما يتعلق
بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما لهما فانكما تقدم في
باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام ا في وجوه ترجيح النقليين وهي خمسة
احدها ما يتعلق بكيفية اسناد الخبر وثانيها ما يتعلق بحال رواته وثالثها
ما يتعلق بمتن الخبر ورابعها ما يتعلق بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك
الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه الامور كالاول الترجيح الحاصل بالاسناد
وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم فالاول منه ما يكون
الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر
الواحد اذا كان روايته عن الرسول عم بغير واسطة غيره مثلا كان ارجح
مما اذا كان روايته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى ولان تطرق الكذب
الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين
يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات
اربعة ومع الثالث يكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون ذلك الخبر
حقا في كل واحد من هذه الاقسام الا قسما واحدا وهو ما اذا كانوا باجمعهم
كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حقا ومنه ما يكون سببا في
المرجوحية وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسايط المترجمة فانه كلما كانت
الوسايط اقل كان تطرق احتمال الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسايط
اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي بعد الاسطر

بينه وبين الرسول عم وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وباقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الوسائط فان كان اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلاثة كان واحدا من ستة عشر وهكذا او كونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وحينئذ يضعف الظن عند تعدد الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال ان بلغ في قلة الوسائط الى حد الندرة والشذوذ كان مرجوحا لان الجري على القانون المعتاد والطريق المالوف الغالب راجح في الظن من غيره واعترض شيخنا طاب ثراه في النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا عدت رواة كل من الخبرين بالتحقيق او في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام التراجيح الاتية فانه انما بحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الآخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر الآخر وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه ب التراجيح الحاصلة باحوال الرواة وهي امور أ ان رواية الفقيه راجح على رواية غيره لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله وسال عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول معه الاشكال والالتباس ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يتمكن منه البحث والتفحص والسؤال المذكور لعدم الباعث له على

ذلك فيتقبل ما يسمعه خاصة وربما كان ذلك سببا للاخلال او الوقوع في مهاوي الاشكال وقد قيل هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل بما ذكرناه ب رواية الافقه راجح على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل في جانب الافقه اعظم واتم من الفقيه ج رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من رواية غيره لقلة شواغله واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من الدخول في الامور الدنيوية والمهافتة على تحصيلها ويرجح رواية الازهد وهو الاكثر زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوائق اكثر فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى د رواية العالم بالعربية راجح على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة العربية متمكن من التحفظ عن مواقع الزلل ومعرفة المقصود من اللفظ بحسب ما يعرف به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف بالعربية يتكل على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم بها ارجح من رواية العالم لما ذكرنا في الفقيه والافقه ه كون احد الراويين صاحب الواقعة والآخر ليس كذلك يوجب رجحان رواية الاول على الثاني لان اهتمام صاحب الواقعة بها اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي صلى الله عليه وآله تزوج ميمونة وهو حلال على رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي تولى نكاحها عن الرسول عم و رواية الا كثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك لان مجالستهم تشحذ استعداد الفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية من يجالس اهل الحديث راجح على رواية من ليس كذلك ز رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم مقدمة على رواية غيره كما لو روى احدهما انه راى زيدا وقت الظهر وروى الآخر انه راه في غير

بالسهو

ذلك اليوم ببغداد فتطرق الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت رواية ارجح
اما الترجيح الحاصل بالورع فهي امور ا رواية من ظهرت عدالته بالاختبار
ارجح من رواية مستور الحال عند من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبت عدالته
بالتزكية ب من ثبت عدالته بتزكية جمع كثير ارجح من رواية من ثبت عدالته
بتزكية بعضهم او تركهم عددا اقل مع تساوي الكل وصافا لان الظن الحاصل
بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني ج رواية من ثبت عدالته بتزكية
الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم
الورع لقوة ظن عدالة الاول د رواية من ثبت عدالته بتزكيته العدل
الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل من دون
ذكر السبب ه رواية من ثبت عدالته بتزكية الراوي بعمله بخبره ارجح
من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره ان قلنا ان
كل ذلك تعديل و كذا من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه
ولم يعمل بروايته واما الترجيح الحاصل بسبب الكلام فوجوه ا رواية
الاكثر ضبطا راجح على رواية من ليس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا
رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول عم راجح على رواية غيره ب رواية
الجازم بالحديث ارجح من رواية الظان لرجحان الظن الحاصل
بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني ج رواية دائم العقل راجح على رواية
من يعرض له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى هذا
الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله د رواية من يحفظ الحديث
راجح على من لم يحفظ ويعتمد على كتاب لانه ابعد عن الشبهة ويحتمل رجحان
رواية الثاني على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من
يعتمد على كتاب محفوظ واما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور
ا رواية الكبير من الصحابة او من غيرهم راجح على رواية غيره لان دينه كما يمنعه
من الاقدام على الكذب فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن
ذلك واذا تطابقت موانع الكذب كان تصديقه ارجح في الظن وقد يترجح بكبر الموثق

ع كان يخلف الوراء ولا يخلف ابا بكر وكان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول
ع من غيره فيكون اعرف بالحديث من ذلك الغير ب رواية غير المدلس ارجح
من رواية المدلس لندرة اخفاء العيب ج رواية معروف النسب راجح على رواية
مجهوله لان احتراز المعروف عن الكذب اكثر والقدرة على معرفة عدالته بالبحث
عن احواله والتفحص عن خلاله بخلاف الاول د رواية غير الملتبس باحد الضعفاء اسمه
راجح على رواية الملتبس اسمه باسم احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب
بصدق الاول دون الثاني واما الترجيح العائد الى كيفية الرواية فامور
ا المتفق للخلاف في احد الخبرين على انه موقوف على الراوي او مرفوع
الى الرسول عم والاخر متفق على رفعه الى الرسول عليه السلام فالثاني ارجح
لحصول الشك في صدور الاول عن الرسول عليه السلام وحصول الظن بصدور
الثاني عنه ب رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من
لم يذكر ذلك لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني ج الخبر
المنقول بلفظه ارجح من المنقول بمعناه خاصة وبما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق
على قبول الاول وحصول الاختلاف في قبول الثاني وتطرق الغلط الى
الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل بالثاني اضعف د الخبر
المتصل بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك ه الخبر الذي لم يوافقه الاصل الذي
للراوي عنه بعد انه لم يكتبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم
التحقيق في ذلك و الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول
الاتفاق على قبول الاول دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم
ان المرسل ارجح والقاضي عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي
اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روى
له ان يبحث عنه ويتفحص عن امره ليعرف حاله في العدالة وغيرها واما الواسطة
في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله جرحا وتعديلا للكل فكان الوثوق
به اعظم وارجح [illegible] رجحان خبر من يتمكن من معرفة عدالته كل احد على خبر
من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا مع خفاء العدالة وكونها من الامور

الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع التفحص والاختبار والبحث احتج المخالف بان الخبر
الثقة لا يجوز له اسناد الحديث الى الرسول عم الا مع العلم بذلك والاعتقاد لذلك فلقائه
للعلم بان الرسول عم قال ذلك المحدث بخلاف ما اذا اسند وذكر الواسطة فانه
لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان الرسول
عم قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال الرسول صلى الله عليه
وآله كذا يقتضي تمام الجزم بصحة خبر الواحد وهو جهل غير جائز وحينئذ يمتنع
اجراؤه على ظاهره بل يجب حمله على ان المراد اظن ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي ذكر فيه الراوي
وهو المسند اوجب للتمكن من معرفة عدالة كل احد بخلاف ما اهمل فيه ذكر الواسطة
لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند انما يقول به اذا
قال الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وآله فاما لو قال عن الرسول عم كذا فانه
لا يترجح على المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله ولو كان احد الراويين
لا يرسل الا عن عدل كمحمد بن ابي عمير فلا مانع من ترجيح خبره على من يرسل عن
العدل وغيره ورجح بعضهم بالذكورة والحرية تبعا لما في النهاية قال شيخنا
في النهاية لا باس به ب في التراجيح المتعلقة بحال ورود الخبر وهي وجوه
ا اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر قدم المتاخر لكونه ناسخا
لحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في الايات المتعارضة ويتفرع
على ذلك امور ا ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على المكيات
لان غالب الحال للمكيات انها وردت قبل هجرة الرسول عم والمدنيات
بعدها فيغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق
بالغالب الاكثر ب ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي عم وعلو شانه على غيره لان
قوة شوكته وعلو شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال الاخرون
ان دل الاول على القوة وعلو الشان والثاني على الضعف كان الاول متاخرا واما
اذا لم يدل الثاني على قوة ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره
عنه وهو ضعيف للعلم بكون الاول صدر عنه في اخر زمانه عم وتقيد ذلك في الثاني

واحتمال صدوره في اول زمانه وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول
انما يتحقق على تقدير صدوره في اخر زمانه عم وحينئذ يحصل للتقدم تعيينا فيتطابقان
ويبقى الرجحان السابق بغير معارض ج ان يكون راوي احد الخبرين متاخر
الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه وراوي الاول متقدم الاسلام فيتقدم
الاول لحصول الظن بتاخر الثاني وقال بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في
كل زمان المتاخر مع الرسول عم لم يمتنع من تاخر روايته عن رواية المتاخر
اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر يلحق بالغالب وفيه
نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم عن رواية المتاخر لا يمنع رجحان رواية
المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمان المتاخر فلا يحتمل تقدمها
على زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون
رواية المتاخر متاخرة عنها وان يكون بعد اسلامه فيحتمل حينئذ تاخرها
عن رواية المتاخر وتقدمها عليه فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في
حالتين من ثلاث واحتمال تاخر رواية المتقدم في حال واحدة منها فيكون
الاول اغلب على الظن من تاخر الاسلام ب اذا كان احد الخبرين عاما مبتدأ
اي لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول ارجح من الثاني لان
جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون مقصورا عليه
وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا لكن اعلم ان رجحان العام
المبتدأ على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب اما في محله فيتحقق ان
يترجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص متقدم
على العام ج التراجيح العائدة الى لفظ الخبر وهي ستة ا ترجيح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول عم اذ كان صلى الله عليه وآله افصح
العرب وقال عليه انا افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه عم حتى
ان بعضهم رده محتجا بانه لا يتكلم به والذي يقبله حمله على ان نقل الحديث
بكلام نفسه وعلى كل تقدير فالفصيح ارجح منه اجماعا ب يرجح الافصح اي لا

الامتن فصاحة على الفصيح لانه عم كان مختصا من الفصاحة برتبة لا يشاركه فيها غيره
فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه
وقال الخروقي لا ترجيح بذلك لانه عم كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد
في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا يمنع من رجحان الافصح على الفصيح
لما قلنا من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح البالغ الى الغاية
القصوى ح الخاص راجح على العام ما تقدم ط الدال على المعنى بطريق
الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من
المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة
عنها ومنعه الخروقي لان المجاز الراجح اظهر في الكلام من الحقيقة المرجوحة
ولان المجاز الذي هو المتعارف اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان
بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي وفيه نظر لان رجحان المجاز
على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب عدم رجحان
الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه
ي الدال بالمقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال الخرزالي وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله
على المعنى الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك
فيه مثل ان يدل احد اللفظين بوضع الشرعي على حكم واللفظ الثاني
بوضع اللغوي على حكم وليس للشرع في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا
نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع الاولى
فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي ولا
عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا
التفصيل المصنف طاب ثراه في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام
فيه اذ الكلام كله في ترجيح احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احد مدلولي
الخبر الواحد على الاخر واما القسم الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع
الشرعي على الدال بالوضع اللغوي بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب

من تكلمه

من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا
وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم نقل الشارع اياه عن موضعه وضعه لذلك المعنى والمراد
بالشرعي ما وضعه الشارع لمعنى ما لا ابقاه على موضوعه واستعمله فيه وكذا الكلام
في العرفي و العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان
الثاني صار مجازا بخلاف الاول لبقائه في تمام مسماه ز الدال على المعنى
بمنطوقه اولى من الدال عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة
المنطوق اقوى من المفهوم هنا في مفهوم المخالفة اما في مفهوم الموافقة فالحق
انه ليس كذلك د في الترجيح العائد الى الحكم المدلول عليه وهي ستة ا
اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل وكان الاخر ناقلا له كان الناقل
ارجح من الاول عند الاكثر وقال بعضهم المقرر اولى حجة الاولين ان
الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان الاول
اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يقتضي ازالة حكم العقل فقط
اما لو جعلنا المقرر متاخرا يكثر النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم
الناقل واحتج الخروقي بان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى
من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما على الناقل
لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو
جعلنا المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره
اولى وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين
ورجحان المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين
الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم
اتحاد تاريخ الحديثين ب اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل ودل الاخر
على اباحته قدم الاول على الثاني لقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب
الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يتوقع معه ضرر لان الفعل ان كان محظورا
فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان مباحا لم يكن عليه في تركه حرج ولا

كذلك الحمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب
ب اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت الحد والاخر يتضمن نفيه قدم النافي
على الاول لان الحد يدرء فيكون مشروعيته على خلاف الاصل النافي للضرر والنافي
لم يكن على وفق الاصل والمثبت له على خلافه فكان النافي ارجح ولان الخبر المتضمن
لنفي الحد ان لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة
يوجب سقوط الحد كالناقل على المقرر د اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق
او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت على النافي وهو قول الكرخي لانه يرفع حكم
ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل فيكون نزولهما على وفق الاصل والخبر المؤيد
بموافقة الاصل راجح على الواقع بخلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق
الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين الراجح على النافي له ه اذا
كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا على الحكم دون علته كان الاول
ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه الى المقصود بسرعة
الانقياد وسهولة القبول و اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم مقرونا بتاكيده
والاخر خاليا عن التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله عليه السلام ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ز الترجيح بالامور الخارجة
وهي ا ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة والاكثر من العلماء او الاعلم و
الاخر ليس كذلك فالاول ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد وان
يكون لامر يوجب رجحان الاول على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر
بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وكذا
الاعلم والافضل لان ذلك يتهما فيتميز على العالم والفاضل في تعارض الاخبار وقد
عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان منصوص العلة كما تقدم فحينئذ
يكون التعارض فيما ذكرنا من التعارض بالاخبار لان القياس لا بد له من اصل
منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوص عليها فاذا تعارض وكان اصل احد
هما قطعيا واصل الاخر ظنيا كان الاول ارجح كما يرجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا
ظنيين واحدهما اغلب في الظن من الاخر بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات

كان الاول ارجح

كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة حكم اصل احدهما قطعيا والاخر غير قاطع
كان الاول ارجح وكذا لو كانا ظنيين غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الاخر بما تقدم
في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالا
مور الخارجية كلها قال قدس الله روحه المقصد الحادي عشر في الاجتهاد وفيه
فصول ا المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل
شاق وفي الاصطلاح استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزي
لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في
بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض اقول لما فرغ من مباحث
القياس وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد والكلام فيه اما في
ماهيته او في اقسامه او احكامه اما الاول فاعلم ان الاجتهاد لغة عبارة
عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة
يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة
واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ
الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ غير
الفقيه والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن
احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي
احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب
وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه
في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ
غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال الاخرون الاجتهاد استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير
فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي
عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام
وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم
بسبب التقصير يخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا

اي الاجتهاد في غير طرفيه

متجزو وهو تحصيل مسائل الفروع ولكن يبقي هذه المسائل اجتهادية والنظر فيها بحيث يقف فيه
نظر لما تقدم من وجوب تحصيل الحكم الشرعي بالفرعية كما انه متعوضي طرداً باستفراغ المقلد
وصرف تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد متعلق بالمجتهد
وهو الناظر للمتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسايل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزئة
بمعنى ان يكون المكلف مجتهداً في بعض المسايل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب
في الحادثة من الفرايض مثلا ان يكون اصلها في الفرايض دون غيرها من المناسك
والبيع والاجارة فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع عليه
الاجماع من الفرايض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة وان عجز عن الاجتهاد في غيرها
فانه ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شيء ولكن ذلك خلاف الفرض او انه
نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بدلايل تلك المسئلة على وجه الاستقصا
صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسايل في العلم بتلك المسئلة وكما جاز للثانية
لا فتائه بها فكذا جاز للاول وربما احتجوا على ذلك بان مالكا كان فقيها مجتهدا
اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري
فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسايل لما كان مالك مجتهدا
ولما جاز له ان يفتي واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تلك المسايل
او انه عجز في تلك الحال عن المبالغة في النظر احتج الاخرون بانه يجوز تعلق الحكم
المفروض لاجتهاده فيه بما لم يعلم من المسايل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه
خلاف الفرض اذ المفروض حصول جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده
قال قدس الله روحه الثاني الحق انه عليه السلام لم يكن متعبدا بالاجتهاد
لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ولانه عليه السلام قادر على العلم فلا يجوز له العمل
بالظن ولان مخالفته كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه كان يتوقف في الاحكام
على الوحي ولان تجويز اجتهاده يقتضي الى اجتهاد جبرئيل عليه السلام فيرتفع القطع
بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعالى عفى الله عنك ولقوله
عليه السلام لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي والجواب ان المشقة
انما تعتبر اعتبارها مع الشروع شرعا والنزاع في ما اصابه وان الاذن شرط في الاباحة

مع استناد

مع استناد الظن بعدم وعدم سياق الهوى لايبطل عمل بالاجتهاد اقول اختلف الناس
في ان النبي صلى الله عليه وآله هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعالى
ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف نعم والكره الامامية والجبايان
وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال اصحابه واصحاب القاضي عبد الجبار
وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور الحروب دون الاحكام الشرعية
لنا وجوه ا قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فلا يكون الحكم
الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي ب انه عليه السلام كان قادرا على تحصيل
العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعالى فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد
للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز له تحصيل ظنه والتعويل على اجتهاده
فيها ج مخالفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر
عن الاجتهاد ليس بكافر فحكم النبي عليه السلام ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول
فلقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان
المخطي في الاجتهاد له اجر واحد والمستوجب للاجر لا يكون كافرا
د لو كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد لم يكن متوقفا في شيء من الاحكام
على الوحي لان حكم العقل كان معلوما له وطريق الاجتهاد كذلك وبعد وقوع الواقعة
القائم نزول عليه فيها وحي ولو كان مامورا بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه
توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان فلا يكون متعبدا بالاجتهاد ه لو جاز
للنبي عليه السلام الاجتهاد لجاز لجبرئيل عليه السلام والتالي باطل والا لزم الشك
في الشرع الذي جاء به محمد عليه السلام هل هو من عند الله تعالى او من اجتهاد جبرئيل
عليه السلام فالمقدم مثله احتج الشافعي وموافقوه على جواز اجتهاده عليه السلام بوجوه
ا ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عليه السلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عليه السلام بالاجتهاد مع عمل الامة
به كانت الامة افضل منه وهو باطل قطعا ب قوله تعالى مخاطبا للنبي عليه السلام لما
استاذنه قوم في التخلف عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفى الله عنك لم اذنت لهم

حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعم فتعين

ان يكون عن اجتهاده ج قوله عليه السلام حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفه عنهم لو

استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا يحتمل ذلك فيما كان

بالوحي فتعين كونه عن اجتهاده والجواب عن ا المشقة الموجبة لزيادة

الثواب انما يكون في الافعال المطلوبة للشارع اما غيرها فلا ونحن فلا نسلم

ان اجتهاد الرسول عليه السلام مطلوب لله تعم بل نمنع من تسويغه له وقد

سلف بيان ذلك وعن ب ان العفو عن اصحابه سلمنا لكن لا يدل على العتاب

بل الظاهر انه يتصدر للتعظيم والملاطفة في المخاطبة كما في الواحد منا كثيرا ما

يقول لغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفا الله عنك لو كان كذا من

غير ان يخطر بالبال ان له ذنبا او جرما يسال الله تعم غفرانه او عفوه عنه ويجوز

ان يكون اباحة تاخر المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطا باذنه

لهم عليه السلام فيه ويكون مجازا في ذلك غير ان الاولى ترك الاذن فصح

اسناد العفو معه اليه عليه السلام والحق انه لا يتوجه العتاب اليه

عليه السلام من الله تعم على شيء اصلا لكونه عليه السلام لا يقول ولا يفعل

الا بوحي من الله تعم وان لم يكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن ج

ان الخبر لا يدل على ان سياق الهدي بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد

فيها لعدم تعقل معانيها بل هي مستفادة من الوحي نعم لما تلبس عليه السلام

بالحج قارنا ثم اوحى الله تعم اليه بعد ذلك فضيلة التمتع وانه لا يجوز العدول

من القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان يقول تلبسه

بالقران ان كان بوحي من الله تعم احتال تاسفه على فعله والا كان قولا بان

في افعاله عليه السلام ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعم خيره فيه

وفي غيره فاختاره هو وعدل عن الاخر الذي هو افضل قلت اختياره ذلك اختياره

انكان بوحي من الله تعم عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي قال

قدس الله روحه البحث الثالث في شرايط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من

اقامة الادلة على المسايل الشرعية الفرعية وانما يتم ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني

الالفاظ

الالفاظ الشرعية لا الجميع بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا لمعرفة

معاني الالفاظ جاز ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتهما

وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعالى

من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه تعم لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا بما يريد

به خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعم حكيم وهو يتوقف على

علمه تعالى بالقبح واستغنايه عنه والعلم بصدق الرسول عليه السلام واصول عقايد

الكلام وهذا لا يتاتى على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث

الدالة على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال في

صحيح الاخبار من سقيمها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام

وهو خمسماية اية ولا يشترط حفظها بل معرفتها ولا بها ومواضعها عند عبد ها

عند طلبها ورابعها ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه لا يفتي بما يخالفه

خامسها ان يعرف ادلة العقل كالبراة الاصلية والاستصحاب وغيرها

سادسها ان يعرف شرايط البرهان وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ

والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها من طرق الاحكام وثامنها

ان يكون له قوة استنباط الاحكام الشرعية عن المسايل الاصلية اقول الشرايط

التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شي واحد هو كونه بحيث يتمكن

من الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه

الملكة للمكلف مشروط بامور ا ان يكون عارفا بموضوعات الالفاظ

ومعانيها الحقيقية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم يفهم مدلولات الالفاظ

من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب

انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا

بالاحكام اللغوية والعرفية والشرعية والمراد باللغة انما هي اللغة العربية لان

الشرع عربي لا يستفاد من الكتاب والسنة وجه ما فيها فلا يتم معرفتهما الا

بمعرفتها ومعرفة ما يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكافة

كانت معرفة هذه الاشياء واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر اليه في

الطعن ازه

لاستدلال على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل مصحح يشتمل على معاني الالفاظ اللغوية
بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها عن
قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة ب ان يكون عارفا بمراد
الشارع من خطابه وذلك لا يتم الا بمعرفة امرين احدهما ان يعلم ان الشارع
لا يخاطب بما لا يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم نأمن في كل واحد
من اوامره ونواهيه انه لا يقصد به افهام معناه وحينئذ لا يبقى في خطابه
دلالة على طلب فعل المامور به وترك المنهي عنه الثانية ان يعلم من حال الشارع
انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد عن قرينة صارفة له عنه وما
ينضم مع القرينة ان انضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في كل خطاب ظاهر الدلالة
على معنى تجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك المعنى وكذا في
كل خطاب يقترن بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به
معنى اخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وحينئذ لا يبقى للمكلف
سبيل الى معرفة المراد بالخطاب الشرعي ولا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم
وعصمته والعلم بكونه تعالى حكيما منزها عن فعل القبيح والاخلال بالواجب
متوقف على كونه تعالى عالما بقبح القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه
عن فعل القبيح وترك الواجب وذلك يتفرع على العلم بوجوده تعالى
واتصافه بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة وغير ذلك
من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام ولا الايمان الا بها
وكونه تعالى مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول صلى الله
عليه واله وعصمته وما جاء به من الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من
المعجزات القاهرة والايات الباهرة الدالة على صدقه دلالة قاطعة وهذا
لا يتاتى على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبائح من الله تعالى
ويجوزون اخلاله تعالى بالواجب ويحيلون تعليل افعاله تعالى بالاغراض
وذلك ينفي دلالة المعجز على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا يتحقق تمييز

الحق من المبطل ويتهدم به قواعد الاسلام وانما ينبني ذلك على قواعد الامامية وموافقيهم
من المعتزلة وغيرهم ج ان يكون عارفا من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما
يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها عن قلبه او تكون عنده مع نسخة
في اصل مصحح ولا يشترط حفظها عينا بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يكون
قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها بحسبها اذا طلبها وان يعرف
احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة والامانة والتقى
واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من سقيمها ولا يشترط علمه
بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك نحو خمس
مائة اية اما ما عدا ذلك من الايات الدالة على البعث والنشور
والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم
ومعاقبة العصاة على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا تجب الاحاطة
بها اجمع كالمواعظ والاداب وما تضمن حثا على مكارم الاخلاق
ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام بل بما يتعلق بالاحكام
الشرعية الفرعية منها ويكفيه دلالتها عليها ومواضعها بالتفصيل بحيث
يجدها اذا طلبها د ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه
اي ما وقع عليه الاجماع من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او ببعضها
لجاز ان يؤديه اجتهاده الى خلافها فيفتي بما يقع في الغلط اذ الاجماع
من الادلة القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو
للامارات المفيدة للظن والحق انه لا يلزم حفظ مواقع الاجماع والخلاف
بل اي حكم يفتي به ليعلم انه غير مخالف للاجماع اما بان يعرف ان قوله في المسألة التي
يفتي بها موافق من الفقهاء المتقدمين او يغلب على ظنه ان تلك الواقعة
حادثة وان اهل الاجماع لم يتكلموا فيها لا عن تحصيل من علمائها ه ان
يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل
صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما ياتي
بيانه وغيرها كدلالة ايجاب الشيء مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به و

ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها يكون القياس منتجا ومع فقدها او فقد
بعضها لا يحصل ونفي به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء كانت
عقلية او نقلية او بالتركيب وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة المقدسة
او غيرهما ف ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب و
السنة لئلا يحكم بشيء منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم مناقض لحكم
المنسوخ اما لو دل على رفع حكم الآية السابقة والحديث السابق فلا يشترط
العلم به مفصلا بل يشترط ان يعلم ان الاحكام المنسوخة ما هي في الجملة مع انه
يحتمل ان يكون الحكم منسوخا مع الجهل بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف
العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك كالمجمل والمبين واقسام البيانات
والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام الشرعية من
الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي بحث عنها المجتهدون
فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم مجتهدين فكيف
يكون شرطا في الاجتهاد مع تأخرها عنه ح ان يكون له قوة استخراج
المسائل الفرعية من المسائل الاصولية اي المستفادة من النصوص من الكتاب
او السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك متنبها للوازم المعنوية والخارجية
للاحكام ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هو شرط في
المجتهد المطلق اما المجتهد في مسألة معينة خاصة فلا يشترط الا العلم بما يتعلق بتلك
المسألة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي الاجتهاد وكما تقدم
قال قدس الله روحه الفصل الثاني المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل
قطعي فخرج بالحكم الشرعي الاحكام العقلية وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من
الشرع كوجوب الصلوة والزكوة لا بجهة الاجتهاد وبالفعل الا في حكم مجتهد
فيه اذ هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي فرعي ليس عليه دليل قطعي
فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي يخرج الاحكام العقلية
النظرية كحدوث العالم ووجود الصانع وغير ذلك من مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي
الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع ونظايره حجة وما جرى مجراه من مسائل

اصول الفقه

اصول الفقه وشبهه وبعدم الدليل القطعي يخرج ما دل عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية
الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة
عامة والمصوبة بشرط اهمل قيد الفرعي كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه
النقض بمسائل اصول الفقه المجتهد فيها وابو الحسين البصري عرف المسائل الا
جتهادية بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية وضعفه فخر الدين بان جواز
اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسألة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية
باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر لانه لا يتناول ما عنه من المسائل
التي لم يبحث عنها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد فيها فيكون
اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه الامة من
المسائل الشرعية الظنية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسألة حينئذ اجتهادية
ولم يقع فيها اختلاف اصلا وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية غير
اجتهادية واما الدور الذي لزم ففيه لانه فان جواز الاختلاف شرط
بكونها اجتهادية في نفس الامر لا العلم بكونها اجتهادية والعلم بكونها
اجتهادية يتوقف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور اصلا
قال قدس الله روحه الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث
اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري
فانهما قالا كل مجتهد فيها مصيب لا على معنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم
والحق الاول لان الله تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ فيه
مقصر يبقى في عهدة التكليف واما المسائل الشرعية فالحق ان المصيب
فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في الواقعة وذهب جماعة
من المتكلمين كالاشعري وابي الهذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد مصيب
لانه ليس لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم معين عندهم نعم المخطئ معذور
اجماعا الا من بشر المريسي لنا ان احدى الامارتين ان ترجحت على الاخرى
تعين العمل فالمخالف لها مخطئ وان لم يترجح كان اعتقاد كل واحد من
المجتهدين لرجحان امارته خطأ ايضا ولان المكلف ان كلف لا عن طريق كان

حكما في الدين اما تنبيها او بما لا يطاق وان كلف عن طريق فاما ان خلا عن المعارض
توين والا فالراجح فان عدم الرجحان فالحكم اما التساقط او التخير او
الرجوع الى غيرها وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطئ فالمصيب
واحد اقول اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطئ
آثم ثم بتعين الموجب لعدم اصابة الحق عند الجاحظ وابا عبد الله بن الحسن
العنبري فانهما ذهبا الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما
من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة
ذلك معلومة في بديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطئ
باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد احتج
الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله او علم
انه لا اله الا هو ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو
قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا فمن لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فهو
مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده واعترض بالمنع من وضعه
تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب وتمكن العقلاء من فهمها والخطاب
المذكور بالعلم في الآية مواجهة للرسول عليه السلام ولم من وفور العقل
ودقة النظر وكان لكذلك ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم لتمكنه منه
ولما كانت عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب
ان الدليل القاطع ثابت على وجوب التاسي بالرسول صلى الله عليه
وآله كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة وسيلة
الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر واختلفوا في تصويب
المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان
نقول المسائل الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم
معين او لا يكون والثاني قول من يذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو
اختيار اكثر المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو الهذيل العلاف

والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو
حكم الله تعالى في الواقعة بحكم لما حكم الا به واما ان لا يقال بذلك والاول هو القول
بالاشبه وهو منسوب الى كثير من المصوبين والثاني قول باقيهم واما الاول وكونه
وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا فذلك الحكم اما ان لا يكون عليه
دلالة ولا امارة او يكون عليه ولالة والاول قول جماعة من المتكلمين
والفقهاء والحكم حينئذ مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به
اجران وان اجتهد واخطاه ولم يصبه اجر واحد على ما تحمل من الكد والمشقة
في الطلب والثاني وهو ان لذلك الحكم امارة او دلالة فهو قول جماعة
لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابة تلك الدلالة لخفائها ولهذا
كان المخطئ معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء ونسب الى ابي حنيفة والشافعي
وقال الآخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء آخر
تغير التكليف وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا
واما الثالث وهو ان عليه دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في
موضعين احدهما ان المخطئ هل يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى
استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني ان القاضي لو قضى بخلافه هل
ينقض قضاؤه ام لا قال الاصم نعم وخالفه الباقون والحق من هذه المذاهب
ما اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وان عليه
دليلا ظاهرا فمن اخطاه بعد اجتهاده فهو معذور لنا وجهان الاول ان المجتهدين
اذا اختلفا فاعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الآخر رجحان
الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطأ والخطأ منهي عنه
فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان يكون
راجحا على الاخرى او لا يكون فان كان فالاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة
خطأ لكونه غير مطابق وعلى الثاني كان اعتقاد كل منهما خطأ لذلك ايضا فاذن
خطأ احد المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب
وفيه نظر فان ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غير ما تشبثها

الى امارة لان اعتقاد رجحان الامارة على الاخرى يدور في ذلك عالم وهذا الاعتقاد والنسبة
غير لازم بمجرد الاجتهاد لجواز عدم تمكن لعدم الامارة صاحبه اذ المجتهد اذا ظفر
بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم وجب عليه العمل به وان غفل عن الامارة
المفيدة للظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطا احدهما خطا اعتقاد رجحان امارة
خطا وه في الحكم المرتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا **ب** ان المجتهد
اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق اولا والثاني باطل لانه ان كلف
بحكم معين من غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول
في الدين بمجرد التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق
خاليا عن المعارض اولا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه
مخطيا وان كان الثاني فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر اولا والاول
يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع فالعامل بالمرجوح يكون مخطيا والثاني
وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما
وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين خطا فثبت انه على كل تقدير
لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان للقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون مكلفا بحكم ما مبني على امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه
عنده لا في نفس الامر وحينئذ لا يلزم خطا المخالف في ذلك الحكم لاحتمال استناده
في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك المجتهد
فلا يكون مخطيا في ذلك الحكم وان اخطا في اعتقاد عدم المعارض او رجحان امارته
عليه **قال قدس الله روحه** البحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد نفسه عمل على ما
اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وان
تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما
ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجر فيه الصلح كالطلاق بيتفق سفد باجتهاده دون
الاخر رجعا الى حاكم غيرهما سواء كانت صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا اذ ليس
للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يحكم بينهما وان نزلت بالمقلد رجع الى المفتي
فان تعدد رجع الى المتفق اعلم فان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد فان تساويا تخير وان حكم

بوقوع

بوقوع الخلع ثلاثا فنكحها من غير تكرار ثم اعتقد مساواته للطلاق فالاقرب بقاء النكاح لان الحكم
لما اتصل بالنكاح تاكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه
امساكها ولو كان الزوج عاميا فامسك بقول المفتي ثم تغير اجتهاد المفتي فالاقرب
انه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا ينقض الا ان يخالف
دليلا قطعيا لا ظاهرا **اقول** الحادثة التي ليس عليها دليل قطعي اما ان تنزل بالمجتهد
او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان يتعلق بنفسه خاصة او يتعلق بغيره فان كان
مختصا به عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه فان استوت عنده امارة الثبوت وامارة
النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر له رجحان احدهما
على الاخرى فيعمل على الراجح ويطرح المرجوحة وان تعلقت بغيره فان كان الحق
المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالمتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما ان يقتسماه
او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد تراضيا بمن
يحكم بينهما فمتى حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه
الصلح كما في البضع وهو كنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها انت
بائن ثم راجعها فانه سائغ عندنا لانه في نية الطلاق وطلاق رجعي سائغ عند ابي حنيفة
لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا يحل له عليها رجعا الى الحاكم يفصل
بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا
يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي
نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اوجد انفق عليه المجتهد وان
ان تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساويا في العلم
والزهد تخير في استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر
ازهد من الاول فالاقرب العمل بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير
اجتهاد المجتهد فان كان قد ادى اجتهاده الى حكم ثم اداه ثانيا الى نقيضه فاما
ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع
فسخ لا يحتسب من الطلاق فنكح امرأة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده واداه الى اعتقاد
كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله

ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل به اكده وقواه فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد
وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي
هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر
فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج الرجل
المختلعة ثلاثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح
انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاده متوجها من القبلة في اثناء الصلاة فانه
يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى
اتصل الحكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل
قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا
قطعا وثبتت تلك العلة في الفرع قطعا فانه حينئذ ينقض اجماعا لظهور خطائه
قطعا اما لو تغير الاجتهاد المتايد بالحكم والقضاء بالاجتهاد الطارئ
عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه او حكم
غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد
مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم
وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها **قال قدس الله روحه**
البحث الثالث المجتهد ان ذكر دليل افتائه اولا لم يجب تكرير الاجتهاد والا
اجتهد فان خالف افتى بالثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد جاز له البناء
على الاول الاقرب بذلك الاجتهاد الاقرب ذلك **اقول** المجتهد اذا افتى بحكم فانه
كان دليل ذلك الحكم حاضرا في ذهنه وعوده ذاكرا له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى
به وان كان قد نسيه لزمه ان يستانف الاجتهاد فان اجتهد وادى اجتهاده الى
خلاف فتواه اولا افتى بما ادى اجتهاده ثانيا والا يلزمه ان يعرف المستفتي
اولا رجوعه عن اجتهاده الاول وتغيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على
قوله وفتواه فاذا ترك هو قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك بلا موجب كما روي
عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فذاكرهم فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من
افتاه بذلك

كان افتاء

كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكرهوه وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه
حينئذ لا يستند في حكمه الى دليل ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على الظن ان
الطريق الذي تمسك في الحكم كان نظرا تاما منتهيا الى موجبا لحصول الظن به حصل له الان
الظن ان الذي افتى به حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن **قال قدس الله روحه**
الفصل الرابع في المفتي والمستفتي وفيه مباحث ا يشترط في المفتي والحاكم الايمان
والعدالة لان غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين
بمجرد التشهي وقول على الله تعالى بما لم يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد
الاقرب انه ان حكى عن ميت لم يجز له العمل اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع
لو خالف حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان قد سمعه منه مشافهة
جاز له العمل ولغيره ايضا وكذا لو سمعه من عدل ثقة عن المجتهد وان كان ضبطه بخط فالاقرب
جواز العمل به ان امن الغلط والتزوير والا فلا ب يشترط في المفتي
والحاكم امور ا الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما
انزل الله تعالى فيكون فاسقا ظالما وقد علم ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا
يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ويندرج في الايمان البلوغ والعقل ب
العدالة لا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون
محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فالاولى ان ينحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ
الحكم ج العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم لوجهين احدهما ان الفتوى والحكم مع
الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم اجماعا وثانيهما ان كلا من الفتوى
والحكم مع الجهل قول على الله بما لا يعلم وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيهما نظر اما الاول
فلانه من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في الفتوى والحكم الى التقليد وليس
ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان الايتين الاولى غير جارية على ظاهرها
والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية وهو باطل اتفاقا وحينئذ يجب
التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ العلم بان يحمل على ما هو
اعم من مفهوم الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وحينئذ لا يبقى الفتوى والحكم اذا استندا

الى تقليد قوله تعالى بما لا يعلم ولا يرانا بمن خطابه مع الرسول عليه السلام وهل
يجوز للمجتهد الفتوى بالحكم عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك فمنع منه
ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان المتناول انما يسال العالم
عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز
للعامي ذلك والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم
الجواز للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لذلك لان العامي اذا سئل فانما يسال
عما اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا خاليا من التدليس والاغراء
بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يساله
عما عنده مما ادى الدليل اليه فجوابه حينئذ بما اخذه من الغير تقليدا يكون
تدليسا واغراء بالجهل وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك عنده بنقل من يثق به
سواء قلد حيا او ميتا وفصل اخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل
به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع الواجب اتباعه بعد موتهم مع مخالفته
حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن لا يبقى للميت قول
وفائدة ذكر مذاهب المجتهدين بعد موتهم استفادة طريق الاجتهاد
من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من
المختلف فيه وبحثهم عن الحادثة ووقوعها في عهدهم فان حكى عن حي مجتهد
فان سمعه منه مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان
الحاكي عدلا ولهذا جاز للمرأة الرجوع الى زوجها في احوال الحيض و
النفاس فيما يحكيه لها عن المجتهد وحكم المحكي له حكم السامع في وجوب
العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صلى الله عليه وآله كان ينفذ الآحاد
الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة
وان رجع الى الكتاب فان وثق به جرى مجرى المكتوب عن جواب المفتي في
جواز العمل به ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله يكتب الكتب بالاحكام وينفذها
الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز له العمل به لكثرة ما يقع في الكتب من الغلط
والتزوير وهو اختيار المصنف رحمه الله قال قدس الله روحه البحث الثالث

الحق انه

الحق انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه الجبائي
في مسائل الاجتهاد دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب
التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم
يكن مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان بالاستدلال فان
كان بعد كمال آلة الاجتهاد فهو باطل بالاجماع وان كان قبلها فان لزمه ذلك حين كمال
عقله فهو باطل بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق
اما مسائل الاصول فالحق المنع من التقليد فيها وجوزه قوم من الفقهاء لنا انه
عليه السلام مأمور بالعلم فيجب علينا ولان تقليد غير معلوم الصدق قبيح لاشتماله على
جواز الخطأ وقبول النبي عليه السلام من الاعرابي الشهادتين لعلمه بتحصيل اصول
العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادلة والجواب عن الشبهات اقول
قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاول في ان العامي هل يجوز له التقليد في فروع الشرع
ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد انه لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين
له صحة اجتهاده بدليل وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد
دون غيرها احتج الاولون بوجوه ا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم
والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم
كل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من
كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي عليه السلام او انذار
القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة
عدم ايجابه على البعض الآخر لكون ذلك مقدرا ب ان العامي اذا نزلت
به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مأمورا فيها بشيء وهو باطل اتفاقا اجماعا
لان الناس بين قائلين احدهما يوجب عليه الرجوع الى المفتي والآخر يوجب
عليه الاستدلال وان كان ذلك مأمورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او بالتقليد والا ...

باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية
وهو باطل ايضا لانه ان لزم الاستكمال فاما من حين استكمال عقله او حين نزول تلك
الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الوصول الى رتبة الاجتهاد لم يامر النبي من
استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد والثاني انه لو اشتغل كل عاقل
عند كماله بذلك لاختل نظام العالم وانتشر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما
لا يطاق فتعين التقليد وهو المط الثالثة في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول
كوجود البارئ وقدرته وعلمه وارادته وارساله الرسل وتعيين النبي صلى الله عليه وآله
واثبات صدقه وهو مذهب المحققين سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف
في ذلك عبد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد فيه بل
ربما اوجبه قوم والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على
النبي صلى الله عليه وآله ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه
لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وبين هذه الاية مما تقدم من
وجوب التاسي به عم ولان الاجماع واقع على تحريم تقليد غير المحق لا يعرف
متى كان المقلد محقا وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال واذا صار مستدلا
امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في موضع امتناع
كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي صلى الله عليه وآله لم
يكلف الاعرابي الجاهل بالكونية انها دينية وكان يكتفي بايمانه وما ذاك
الا لا كتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم الاكتفاء منه بذلك
فانما كان لعلمه عم بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة تفصيلية وان لم يتمكن من
التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على ان ما نقل من الاكتفاء عم
بالنهي دينية كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا ولم يتفكروا في
خلق السموات والارض قال قدس الله روحه البحث الثالث العامي
يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من تحصيل الاجتهاد
بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتم الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان
كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما لو كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد والمجتهد العالم

لم يجز له العدول الى قول المفتي فان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل يقلد
الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع
لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق قوي فيتعين عليه وجه القول بجواز تقليد
الاكثر لهذا المفتي اقول لو قيل انه اذا نزلت بالمكلف واقعة فان كان عاميا وجب عليه
الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الزمن
من حكم تلك الواقعة تخير ان قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان
يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد فغلب
على ظنه حكم تلك الواقعة او لا فان كان الاول تعين العمل بما اداه اليه اجتهاده
ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اداه اليه اجماعا وان لم يكن قد
اجتهد فالاكثر على انه يتعين عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد
وسفيان الثوري مطلقا وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي
لمن قد تقليد الصحابي دون غيره وعن محمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم
فيما يخصه دون ما يفتي به وابن سريج فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل
بالاجتهاد واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق
اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه فعله اما الاول فلانه متمكن وكذا المقدر انه مجتهد
قادر على الاجتهاد وانما قلنا ان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن
الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد الغير
لا يتوقف على صدق ذلك المجتهد في انه ما اخبر به هو الذي اداه اليه اجتهاده
وهو ظن بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل بالاقوى
اولى من المستند الى طريق شرعي واجب اجماعا قال قدس الله روحه
البحث الرابع لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما
يحصل للمستفتي هذا الظن بروية منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين
على استفتائه وتعظيمه واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه
استفتاؤه اجماعا لانه يجب عليه العمل بالمجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان

اتفقوا وكذا اجتهد في الاعلم الاورع فعلا فان تساويا تخير وان يرجح بالعلم والاخر بالزهد
بين الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي
ذلك ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول المجتهد حيا او ميتا
ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابته اضعف واذا
تساوى المفتيان فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب
جوازه في غيره اقول الانفاق تعارض على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفقت
لان احتمال العامية قائم فيه بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامة
اغلب على اشخاص الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اذ لا سبيل
له الى ذلك لانه بعد كونه مجتهدا حرم عليه الاستفتاء لقوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم
مطلقا من غير تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي الفقهاء
متى غلب على ظنه اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في
معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن وذلك بان يراه منتصبا للفتوى
مشتهرا من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى
قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه
ولا يجوز للعامي تقليد من يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان بالاهمال
مع عدم اعتنائه لتمام ما يعني لها او لغير ذلك ولذا لا يجوز للمقلد
ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا ثم المجتهد ان اتحد تعين على العامي تقليده وان
تعدد فان اتفقوا في الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه
الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري
مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين
والفقهاء كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر
وجماعة من الفقهاء لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء
في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين
في العلم والورع ونحوهما واذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم

لان ذلك

لان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض
كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان
كان رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع معا
وكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع مساواته له في الاخرى ويكون ذلك
كرجحان احد الامارتين على الاخرى في تعين العمل عليها واما اذا ترجح في احدى الصفتين
المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما ارجح في العلم والاخر
ارجح في الورع فقال قوم يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه
وقال اخرون بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره من غيره وان
كان اكثر علما وطريق علم العامي بالاعلم والازهد وغلبة ظنه بذلك التسامع
من الناس والقرائن المفيدة للعلم والظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على
العامي ذلك لكونه متعذرا عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعالم الذي لم يبلغ رتبة
الاجتهاد الافتاء بقول المجتهد اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي
عنه لان في ذلك تلبيسا اذ العامي انما يسأل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما
قلد فيه غيره اما لو كان يحكي عن المجتهد فان كان حيا وسمعه منه شفاها او نقله اليه
ثقة او كتب اليه كتابا يأمن فيه التحريف فانه يجوز العمل عليه والا فلا وفيه نظر
ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول
اضعف مع معارضة اجتهاد الافضل الغالب على الظن اصابته بل ربما ظن اصابة
المفضول ويظن خطاءه فلا يجوز تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين
المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على فتواه فما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك
الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو
اختيار المحقق كاتب نقراه والمقاتل ان تجدد ظنه برجحان غير ذلك المجتهد عليه
في العلم والورع جاز له تقليده في امثال ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك
جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما تقليد المجتهد اخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على
جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا للعامي استفتاء كل عالم في مسألة ولم ينقل عن
احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان محظورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عنه

انكاره وكان كل مسئلة لها حكم فقيها فلما لم يتعين القول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى
ومنهم قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابو حنيفة فقال انا على مذهبه
ويلزم لم فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسايل قال قوم نعم نظرا الى
ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره الاخرون لان الالتزام بالمذهب كالالتزام
بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله
على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله فيجوز له
الرجوع الى غيره والاصح جواز العدول الى مذهب المجتهد على تقدير ظهور رجحانه في
العلم والورع او في احدهما على الآخر كما تقدم قال قدس الله سره الخاتمة في السبل
في طرق اختلف المجتهدون فيها وفيه مباحث الاول استصحاب الحال حجة خلافا
لاكثر المتكلمين والحنفية لان وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال
لقضاء العقل بذلك في اكثر الوقايع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل
انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعلم عدم المعارض بالاستصحاب احتجوا بان التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما
في مقتضاه كان قياسا والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا
والجواب التسوية بما قلناه من الظن واعلم ان جماعة حكموا بان النافي لا دليل
عليه وهؤلاء ان ارادوا ان العدم كان ثابتا في الاصل فيستمر الظن فهو عين
الاستصحاب وقد بيناه وان ارادوا غير ذلك فهو باطل اقول لما فرغ
من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم
على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الخلاف منها وهي الاول استصحاب
الحال وهو حجة عند جماعة من الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد
المرتضى رحمه الله وابي الحسين البصري واكثر الحنفية واختاره المص الاول
واحتج عليه بوجوه ا ان العلم بوجود الشيء الممكن ثابتا في الحال يقتضي
ظن وجوده في الاستقبال ولكن العلم بهم الشيء والعمل بالظن واجب ولا معنى لكونه
حجة الا هذا المقدار اما الاول فمعلوم لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل النقل يقتضي
بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد

العقلاء في امور معاشهم واتجاراتهم كما هو الحال في التجار الذين يجولون في الاقطار
الاحفار والناقين بقطع المسافات البعيدة المهو فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم
كسوقهم الى بلاد الهند لطلب الاغا وتيه التجارة وسفر اهل الهند الى طلب التمر وما
ذاك الا لما عهدوه من وجود الامتعة المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك
ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المط الباقي مستغن عن المؤثر والحادث
مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجوده كان او عدما مرجوحا على استمراره
وبيان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان المستقبل ومقارنته الباقي
له اما التغير بزوال الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان المستقبل وتبدل
الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنته الوجود والعدم بذلك الزمان ووجود
ما يتوقف على شيئين حسب اغلب على الظن مما يتوقف عليهما وعلى امر ثالث واما
الثاني فظ وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات المط المذكور لكونه
اجلى من هذه الادلة ومقدماتها ولان ذلك مركوز في عقول العقلاء وان
غفلوا عن هذه القضايا ب اكثر الاحكام الشرعية مبنية عليه لكونه حجة اما الاول
فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض مدلوله كالمخصص للعام والمقيد للمطلق او معارضه
دليل راجح عليه ولا وسيلة لنا الى العلم بانتفاء ذلك الا من الاستصحاب واما
الثانية فبين ج الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع
من الدخول في الصلوة ويوجب تجديدها والشك فيها بعد حصولها في
الزمان الماضي لا يمنع من الدخول فيها في الصلوة ويتوقف على تجديدها ولولا
كون بقاء ما كان على ما كان راجحا لما كان كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول
في الصلوة من غير تجديد الطهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما
باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة
او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين
في الحكم اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضى ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في الزمان

الثاني ثابتا بالقياس كما بالاستصحاب فان كان الثاني كالحكومة في الوقتين في الحكم من غير دليل
وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان
الاول تبتني على ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني اما العمل بالظن واجب ولا
يلزم من نفي القياس نفي الدليل مطلقا لان القياس دليل خاص ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في ان النافي هل يجب
عليه الدليل على النفي المدعى ام لا فقال قوم لا دليل عليه لانا نتفق على انه لا
دليل على منكر الدين لكونه نافيا ولا على نفي الكر ووجوب صلوة سادسة او صوم
شوال ولتعذر اقامة الدليل على النفي كتعذر اقامة الدليل على براءة الذمة
وقال اخرون لا بد من دليل وهو اختيار السيد رحمه وابي الحسين البصري والغزالي
واوجب قوم عليه الدليل في العقليات دون الشرعيات والحق ان يقال ان كان
مراد القايل بانه لا دليل عليه ان النفي لما كان حاصلا من قبل يغلب على الظن
بقاؤه اذا لم يظهر ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو يرجع الى القول بالاستصحاب وقد
مضى الكلام فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما
لا يكون متسما بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما
بالضرورة فلا بد له من طريق للعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب
في مدعي الاثبات وبالجملة فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي
الثبوت والنفي فلا يجوز الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق
على وجوب اقامة الدليل على الوحدانية وقدم الصانع تعالى وحاصل الدعوى
الاولى نفي الشريك والثانية نفي الحدوث والبداية عن وجود القديم والجواب
عما تمسك به الاولون ان نفي الدليل عن المنكر ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط
الدليل عن النافي بل بحكم الشرع وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه
يلزم باليمين على ذلك النفي وهو قايم مقام الحجة وقد اسقطوا الحجة في بعض صور الاثبات
كما في دعوى رد الوديعة وتلفها وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن المثبت
فكذا المنكر وانتفاء وجوب صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين الاسلام ضرورة
او لانه لو كان ثابتا لاشتهر فلما لم يشتهر لم يكن ثابتا ونمنع تعذر العلم بالنفي كيف والتكليف

باقامة الدليل

باقامة الدليل على نفي الشريك عن الصانع نعم ثابت بالاتفاق وبقوله فاعلم انه لا اله الا الله
قال قدس الله روحه البحث الثاني في الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة
وانكره الباقون ولا يتحصل بينهم اختلاف معنوي لان بعضهم فسروه بانه دليل ينقدح في
نفس المجتهد يعسر عبارته عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس الى قياس اقوى وقال
اخرون انه تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى والقول
الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا والثاني
متفق عليه من ارباب القياس وكذا الثالث والرابع اقول هذا هو الطريق الثاني
من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان والكلام فيه اما في ماهيته وحكمه
اما الاول ان لفظ الاستحسان استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان
الى ما يهواه من الصور والمعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد
اختلفوا في تفسيره فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره
لعسر العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب قياس
الى موجب قياس اقوى ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل اقوى منه وقال
الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل الحكم به في نظايرها الى
خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص
الى مقابله بدليل طار عليه اقوى منه من نص او اجماع او غيرهما فقد ظهر انه لا يتحقق
بين هؤلاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل
للمجتهد تردد بين كونه دليلا محققا ووهما فاسدا لم يجز له التمسك به اجماعا وان
تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير
الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم
اقوى القياسين على اضعفهما وكذا بالتفسير الثالث فان حاصله راجع الى التخصيص
الا وقد تقدم البحث فيه واما الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه
على الدليل المرجوح متفق اتفاقا ويختص النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية فلنسم
كل واحد من هذه المعاني بالاستحسان قال قدس الله روحه البحث الثالث
مذهب الصحابي ليس بحجة لجواز الخطأ عليه ولجواز مخالفة كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم

التيمان وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في الشكوك فيه لعدم الادلة فيجتمع النقيضان وتمسك المعتزلة ان يقول الله تعم للنبي او العالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف اذا اخترت افعل وان لم تختر فلا تفعل اباحة ولان المكلف لا ينفك عن الفعل والترك فلا يكون مكلفا بما لا ينفك عنه لان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان تساوي الوجود والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا يعرفه مخبرته والا لزم تكليف ما لا يطاق ولان جواز ذلك في حق العالم لم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل **اقول** قد اشتمل هذا البحث علي ذكر ما في الطريق المختلف فيها وهي **امور** آ قول الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبت عصمتهم عليهم السلام ليس بحجة خلافا لقوم حيث ذهبوا الي انه ليس بحجة مطلقا ولاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة المنا واليهم يجوز عليه الخطا والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من المسايل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرها وتنا قضت اقاويلهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجوب النقيضين وهو محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكرتم وذلك لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض له الراجح عليه او المساوي كغيره من الطرق الشرعية فانه كل منها لا يجب العمل به عند قيام المعارض الراجح او المساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير تساوي المختلفين منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما وهو ممنوع بل يتعين التخيير كما في العامي عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين **ب** ذهب بعض الفقهاء الي ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي لما تقدم والا لزم تكليف ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لكنه منحصر والا لكنه انتفاء ادلة الحكم الشرعي في الثلثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب على

ظنه عدم

ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولانه الدليل كان معدوما في الازل والاصل استمراره وان لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم لعدم اولوية احدهما في الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك في ثبوت الحكم له لكونه ممكنا وعدم الدليل وجود فيكون الحكم المشكوك فيه معدوما موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو محال بالضرورة وتعبير المصنف عن الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك عكسا حقيقة **ج** اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي صلعم او العالم احكم بما شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بجوازه مويس بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي في حق النبي صلعم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة علي امتناعه واحتجوا عليه بوجوه **ا** انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة فلا يكون تكليفا وفيه نظر للمنع من ايجابه سقوط التكليف كيف وهو مامور بالحكم باحد ذينك الطرفين وملزم بذلك الحكم ومواخذ علي تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط التكليف به سقوط ساير التكاليف الشرعية الاسم الا ان يقال المراد بذلك تفويض الحكم اليه في كل امر حتمي في اسقاط التكليف عنه دل عليه النص او يقال لكن مما لم يقل به احد **ب** المكلف لا ينفك من احد النقيضين اعني الفعل والترك ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل وليس ذلك كالتكليف بفعل الكفار الجزية لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو الحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون ايجابه تحصيلا للحاصل **ج** القصد الي الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تميز الحسن عن القبيح قبل الاقدام على الفعل بامارة او دلالة ينتفي ذلك فعلى تقدير عدمها يكون تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون حسن القصد الي الفعل مشروطا بعلم كون ذلك الفعل حسنا او ظنه فانا ذكرنا ان الافعال الصادرة من المكلف استحسنها العقلاء مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال

امر

ويعتقدون حسنه وان ذهلوا عن كونه حاملا اوظانا بحسن الفعل المامور به بل وان علموا فهلي بهم عن حسنه لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في حق العامي وهو باطل اجماعا وفيه نظر لمنع من الملازمة قال قدس الله روحه البحث الرابع في كيفية الاستدلال لا بد من الدليل والمطلوب بدوان يتعارضا وانما يحصل المناسبة بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين لجواز ان يكون ما لم يستقرأ بخلاف ما استقري الا ان يكون المذكور فيه جميع الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد للتعين وان اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء القياس وقد بينوا بانه والقياس المفيد لليقين لا بد فيه من مقدمتين فان اشتملت احديهما على المطلوب او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي قسمان متصل ويشترط في المتصل لزومية الشرطية وكليتها او كلية الاستثناء فان استثني فيه عين المقدم انتج عين التالي وان استثني فيه نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا عين التالي لجواز كون اللازم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم او الاستثناء فان كانت المنفصلة حقيقية انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ونقيض ايهما كان عين الاخر فالنتائج اربعة وان كانت مانعة الجمع انتج استثناء عين ايهما كان نقيض الاخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس منهما فهو الرابع وان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث وشرط في الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية اقول لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا تعالى المعنيين احدهما عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا او ظنيا والثاني خاص وهو عبارة

من دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول فاعلم انه لا بد وان يكون بين الدليل والمطلوب مناسبة وتلك المناسبة انما يكون باشتمال احدهما على الاخر فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد آخر فاذا وجدها متفقة في الحكم حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثال ذلك انا اذا راينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المطلوب وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع ما عداها من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا للمذكورات كما قالوا في التمساح يحرك عند المضغ فكه الاعلى لا غير هذا اذا لم يكن الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم كل عدد يعده الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المطلوب فهو القياس في عرف اهل النظر وعرفوه بانه قول مؤلف من اقوال اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان اشتمل الدليل والمطلوب امر ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي يسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث فيه وفي احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا اثبتنا علية الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه صدق قولنا كل مسكر حرام فينتظم قياس اقتراني هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج ان النبيذ حرام والصغرى بينة والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد الاخرى والحد هكذا قيل وفيه نظر فانا لا نم ان صدق الكبرى مستفاد من الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم اليه معنى اخر من نص او مناسبة واعتبار او غير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين في المشتمل على المطلوب لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المطلوب الى موضوعه بالايجاب او السلب

كسبية

لابد وان يكون كسبيًا استعمالا لا ستدلال على الضروري وح لابد من متوسط بينهما يكون ثبوت
محمول المطلوب له اوسلبه عنه بينًا وثبوت ذلك المتوسط الموضوع المطلوب اوسلبه عنه
كذلك فوجب تركبه من مقدمتين تشتركان في ذلك المتوسط وبيانها بطريق آخر
فان كان احدهما مشتملا على المط او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا
والا سمي اقترانيا والقياس الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي
تنحل عند حذف الادوات الى قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي تلك الشرطية
او نقيضه لينتج عين الجزء الآخر او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا
من مقدمتين احديهما استثنائية اما عين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه وتلك
القضية المستثنى منها لابد من تركبها من جزئين بينهما نسبة اما بايجاب او سلب
تلك النسبة اما باللزوم والاتصال او برفعه او بالعناد والانفصال او برفعه
فان كان الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الداخل عليه حرف الشرط سمي
مقدما والآخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء سمي تاليا وسمي القياس المؤلف منها
ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه
انسان فهو حيوان او لكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت
القضية منفصلة والقياس المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا
اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو
ليس بزوج اما المتصل فشرط انتاجه ان يكون الشرطية فيه لزومية وهي
التي يكون التالي فيها لازما للمقدم لامر يوجبه كالعلية وغيرها وانما كان
ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود
اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان
الاتفاقية يجب ان يكون جزءاها او نقيضهما معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف
منها فائدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين للآخر في وقت وخلوه عنه في آخر فلا يتحقق
الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون
الرفع او الوضع حال الاستثناء كليا او كون وقت اللزوم والوضع او الرفع
واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء

فلا يحتمل

فلا يتحقق الانتاج وح تحقق هذه الشرائط ان استثني عين المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض
التالي انتج نقيض المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم
وعدم الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم لان
اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ومن وجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص وكذا
ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي في العموم والخصوص
انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض المقدم نقيض التالي فلهذا القياس
ح اربع نتائج من استثناء عين المقدم ونقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما
المنفصل فشرطه ان يكون المنفصلة عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء كليا
او يكون وقت الانفصال والاستثناء واحدا اما الاول فلان الانفصال الا
تفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء وح لا يدل رفع احد جزئيها ولا
وضعه على رفع الآخر ولا على وضعه واما الثاني فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء
عند عدم الانفصال فلا يتحقق النتيجة ثم المنفصلة قد يكون حقيقية وهي التي تمنع اجتماع
جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا
هذا العدد اما زوج او لا زوج وهذا العدد اما زوج او فرد ولها اربع نتائج
حاصلة من استثناء عين كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الآخر ومن استثناء نقيض كل
منهما ينتج عين الآخر مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه
ليس بزوج فهو فرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت
مانعة الجمع وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم
اما ان يكون انسانا او فرسا وهي مركبة من القضية وما هو اخص من نقيضها فلها
نتيجتان من استثناء عين ايهما كان تنتج نقيض الآخر واستثناء نقيض كل الجزئين غير منتج
لانه اعم من عين الآخر لانه لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة
الخلو وهي التي تمنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا لا
ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية وما هو اعم من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء نقيض
اي الجزئين كان ينتج عين الآخر كما لو قلت لكنه ليس ملونا انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه
اسود انتج فهو ملون ولا ينتج استثناء عين احدهما نقيض الآخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد

من الجزئي لعموم نقيضنا الآخر والعام لا يستلزم الخاص وأما الثاني فلأن أحدهما لو استلزم الآخر
لكان ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لا فارتفاع كل منهما
يوجب تحقق الآخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم أن يكون اسود ولا اسود ولو قلت لكنه
ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون وأما الاقتراني فإن كان الحد
الوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى مثل كل حيوان جسم
وكل جسم محدث فهو الشكل الأول وهو أظهر الأشكال وأبينها وأكملها لإنتاجه المحصورات
الأربع وإن كان بالعكس أي موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث
وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع وإن كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف
ولا شيء من القديم بمؤلف فهو الشكل الثاني وإن كان موضوعا فيهما مثل كل جسم
مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث ولكل واحد من هذه الأشكال شرائط لا يتحقق
الإنتاج إلا بها أما الشكل الأول فشرطه بحسب الكيف إيجاب الصغرى وبحسب
الكم كلية الكبرى أما الأول فلأنها لو كانت سالبة لم يحصل الإنتاج الجزئي لأنه يصدق
لا شيء من الإنسان بفرس وكل فرس صهال فالحق السلب ولو قلنا في الكبرى وكل
فرس حيوان كان الحق الإيجاب وأما الثاني فلأنه يصدق كل إنسان حيوان
وليس كل حيوان ناطقا والحق الإيجاب ولو قلنا في الكبرى وليس كل حيوان
صاهلا كان الحق السلب وضروبه الناتجة أربعة الأول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب أ ينتج كل ج أ الثاني من موجبتين
والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب أ ينتج بعض ج أ الثالث من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب أ ينتج بعض ج
ليس أ وأما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالإيجاب
والسلب بحيث يكون أحدهما موجبة والأخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى
أما الأول فلأنه لو اتفقتا في الإيجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة لأنه يصدق كل
إنسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الإيجاب ولو قلت في الكبرى وكل
فرس حيوان كان الحق السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالإنتاج أيضا
لأنه يصدق لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الإيجاب ولو قلت

في الكبرى ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب وأما الثاني فلأنه يصدق كل إنسان ناطق
وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان
الحق الإيجاب فضروبه الناتجة أربعة وكل منها لا يبين نتيجته إلا بردها إلى الشكل
الأول ا من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من أ ب ينتج لا شيء من ج
أ ويبان إما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة إلى الكبرى لينتج ما ينافي الصغرى بأن نقول
لو لم يصدق لا شيء من ج أ لصدق نقيضه وهو بعض ج أ فنضمه مع الكبرى هكذا بعض ج أ ولا شيء
من أ ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل الأول وإما بعكس الكبرى
لترتد إلى الأول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا شيء من ب أ ينتج لا شيء من ج
أ ب من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء من ج ب وكل أ ب ينتج لا شيء من ج
أ ويبان إما بالخلف وهو أن نقول لو لم يصدق قولنا لا شيء من ج أ لصدق نقيضه وهو بعض
ج أ فنضمه إلى الكبرى هكذا بعض ج أ وكل أ ب ينتج بعض ج ب وهو ينافي الصغرى
وهو الضرب الثالث من الشكل الأول أو بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة هكذا
كل أ ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من أ ج وينعكس إلى قولنا لا شيء من ج أ وهو المطلوب وهذا
هو الضرب الثاني من الشكل الأول ج من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج
سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من أ ب ينتج بعض ج ليس أ ويبان إما بالخلف وهو
أن نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس أ لصدق نقيضه وهو كل ج أ فنضمه إلى الكبرى هكذا
كل ج أ ولا شيء من أ ب ينتج لا شيء من ج ب وهو ينافي الصغرى وهذا هو الضرب الثاني
من الشكل الأول وأما بعكس الكبرى ليصير الضرب الرابع من الشكل الأول وإما
بالافتراض وهو أن نفرض موضوع الجزئية وهو بعض من الجيم المحكوم عليه بالباء د
فيصدق معنا مقدمتان كليتان أحدهما كل د ب والأخرى كل د ج فنضم الأولى وهو
قولنا كل د ب ولا شيء من أ ب ينتج لا شيء من د أ ثم نعكس الثانية إلى قولنا بعض ج د ونضمها إلى هذه
النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د أ ينتج بعض ج ليس أ الرابع من سالبة جزئية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس ب وكل أ ب ينتج بعض ج ليس
أ ويبان إما بالخلف بأن نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس أ لصدق نقيضه وهو كل ج
أ فنضمه إلى الكبرى وهو قولنا كل أ ب ينتج كل ج ب وهو ينافي الصغرى وأما الشكل الثالث

شرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين اما الاول فلانها لو كانت
سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من
الانسان بفرس مع صدق السلب ولو بدلت الكبرى بلا شيء من الانسان بحمار وكذب السلب
ويصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو
بدلت الكبرى بكل انسان ناطق كان الحق السلب واما الثاني فلانه لو كانت
المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا يجب تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
كما يقال بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس مع كذب الايجاب فلو قلنا وبعض
الحيوان ناطق كذب السلب واذا عرفت ذلك فالنتيجة [illegible] لان الشرط الاول اسقط
ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين مع الكبريات الاربع والثاني اسقط
اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة
جزئية مثل كل ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا بيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة
الى الصغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب
ا ينتج لا شيء من ج ا وهو مضاد للكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد
الى الضرب الثالث من الاول هكذا بعض ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا الثاني من
كليتين والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا بيانه
اما بالخلف وهو ان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا كل ج ب
وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا
بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا الثالث من موجبتين والكبرى كلية
ينتج موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج ا ينتج بعض ب ا بيانه اما بالخلف بان
يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما ينافي الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب
ا ينتج بعض ج ليس ا وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الاول هكذا بعض
ب ج وكل ج ا ينتج بعض ب ا وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما بالافتراض
بان يفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج وهو ب د فيصدق مقدمتان كل د ج
وكل د ب فيضم الاول الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج وكل ج ا ينتج كل د ا ثم يجعل هذه النتيجة
كبرى للثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة

كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا بيانه اما بالخلف بان يقول
لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا
بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج ا وهو ينافي الكبرى او بعكس الصغرى ليرجع الى الاول
بان يقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المدعى واما بالافتراض
بان نفرض الموضوع وهو بعض ج د فيصدق كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى
ليصير هكذا كل د ج ولا شيء من ج ا ينتج لا شيء من د ا ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان
نقول كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا الخامس من موجبتين والصغرى كلية
ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ا ينتج بعض ب ا بيانه اما بالخلف بان
نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا لصدق نقيضه ولا شيء من ب ا ونضم الى الصغرى
فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو نقيض الكبرى واما
بعكس الكبرى وجعلها صغرى وعكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب
وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو المطلوب واما بالافتراض بان نفرض الموضوع
في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا فنجعل الاولى صغرى للصغرى هكذا كل د ج وكل
ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض
ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل
ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا بيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم
يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى
ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو ينافي الكبرى او بالافتراض بان
نفرض موضوع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء من د ا فنضم الاولى الى الصغرى
هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب
ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكيف والكم
امران احدهما اجتماع الخستين اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية والثاني كلما كانت الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط
بذلك بعد ضربها ثمانية باعتبار الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى
اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية سقط ستة اضرب وبقي الحاصلة

من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة الجزئية الكبرى مع الثلاث الجزئيات وهي لما علمت السالبة الجزئية والموجبة الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من السالبة الكلية مع مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الموجبتين الكبريين فينتج الناتج من ضروبه خمسة ا من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل اج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ا الصدق نقيضه وهو لا شي من ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير الضرب الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شي من ب ا ينتج لا شي من ج ا وهو نقيض الكبرى ب من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وبعض اج ينتج بعض ب ا وبيانه كالاول ج من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شي من ج ب وكل اج ينتج لا شي من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا د من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شي من اج ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع من الشكل الاول او بالخلف بان يقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شي من اج ينتج لا شي من ب ج وهو نقيض الصغرى ه من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شي من اج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شي من ج ا ينتج بعض ب ليس ا او بالخلف وهو ان يقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا الصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شي من اج ينتج لا شي من ب ج وهو يناقض عكس الصغرى ويكسبه يناقض الصغرى واعلم ان البيان بالخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخر بحسب الجهة ولا يتحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية للمصنف وغيره فليطلب من هناك قال قدس الله روحه الفصل الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع او معارضة فمنها الاستفسار وهو

طلب تفسير اللفظ لاجمال او غرابة وتكليف بيانه وجوابه بيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه بيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل او كونها علة وجوابهما بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل او حس او شرع واثبات العلية باحدى الطرق السابقة ومنها عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم تاثير الوصف بان يكون طرديا ويرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سوال المطالبة وجوابه جوابه واما عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في المقيس عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل وقد رده قوم لامكان التعليل بامرين واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم وهو راجع الى عدم التاثير في الوصف المذكور في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم الى المقصود ومنها خفاء الوصف او عدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل بمعنى اخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان نفيه عن الفرع والا فلا ولا يفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض من شانه الهدم لا الاستدلال ومن حيث تحقق بذلك ذكر ما يقاوم دليل المستدل ولا يجري في الطريق واما في الاصل والفرع معا وهو سوال الفرق وليكن هذا اخر ما نذكره في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتبنا المسمى بنهاية الاصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب اقول الاعتراضات وان كثرت فاصلها يرجع الى شيئين احدهما المنع في مقدمات الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة عشر

اعتراضا ا الاستفسار وهو طلب شرح مدلول اللفظ المذكور في الدليل ولا يحسن ذلك الا اذا كان
اللفظ مجملا مترددا بين معنيين او معاني على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه
الا الاستفسار عن الشيء الواضح عناد ولهذا قيل ما يثبت غير الاستفهام صح عنه الاستفسار
وحينئذ على السائل بيان كونه مجملا او غريبا فانه قيل ظهور الدليل شرط الصحة وذلك
انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة شرطا في الدليل
فعلى المستدل القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال لما كان خلاف الاصل
كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه وبيان ذلك على المعترض ولا يسمع
منه دعوى الاجمال والغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهر المفهوم
عند اهل اللغة والشرع لانه تبادر الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه اما لو بين
الغرابة بطريق او الاجمال بالاشتراك بسبب تردده بين محامل كذا وذلك ولم
يفتقر الى ذكر التسوية بينها اذ الاصل عدم الرجحان ولهذا قدم هذا السؤال في دفع
الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرح اذ يخرج عن ابطال غرابته وفي دفع الاجمال
بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور في مقصوده
اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او عرفيا فانه مشهور فيه والشهرة امارة الظهور
او بقرائن معتبرة ب فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس للنص ومعناه
ان ما ذكرته من القياس لا يكون معتبرا في بناء الحكم عليه لمخالفة النص لا لفساد
في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن او في
ظهور اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعي في مسئلة تارك التسمية
ذبح من اهله في محله كذبيحة التسمية فيقال هذا مخالف النص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مأول بذبح الكفار بدليل جري
ذكر الله على قلب المؤمن وان لم يسم ج فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت
اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون التكرار مسنونا
في الراس مسح فيسن فيه التكرار فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار في المسح
على الخفين وجوابه بيان المانع من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو منتف في وجود
الوصف الذي هناك على الحكم وهو استحباب التكرار الا انه يبين النقيض فان ذكره
بلفظ النقيض فيدل

باصله فهو الكلب وقد تقدم وان بقي مناسبته للنقيض من غير اصل بين الوجه المدعى فهو القدح في
المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد لحكمين متناقضين من جهة واحدة ومن غير الوجه
المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين يناسب بكل جهة منهما حكما مثل تحريم كون
المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لارتفاع الحرج والتحريم لقطع الطمع النفس د منع الحكم
في الاصل وانما اخره عن ما تقدم من الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس
وما تقدم نظر في القياس من الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله
قول الشافعي في ازالة النجاسة بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة
كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة
وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم
يكون منقطعا لانه انتقال الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع
المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة الدليل على تحقق الحكم في الاصل
لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك ما هو بصدده وعدل عما
انشأه من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال آخرون لا يكون منقطعا لانه انما
انشأ الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم الاصل فكما يتوقف
دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى علية الوصف كذا
يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس فكما لا يمنع احد من
تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع
باثبات مطلوبه بالاستدلال على من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع هنا من الاستدلال
على الحكم لتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في الاصل
بنص او غيره ه منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل لما عرفت من
ان علة حكم الاصل متفرع على ثبوت حكم الاصل كما تقدم مثاله قول الشافعي في جلد الكلب
حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ كالخنزير فيقول المعترض امنع
وجوب الغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر ما يدل على وجود ذلك الوصف
المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع على حسب حال ذلك الوصف
في المسئلة و منع علية الوصف المدعى كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم

كالاسولة الواردة على القياس لعموم وروده على كل وصف يدعى كونه علة الحكم او لامر اخر عامة
من الاسولة على الوصف صفة الوصف مختص بها منع ... ضرورة كون وجود
الصفة فرع وجود الموصوف وقد تختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم
في الفرع مما لا يمكن اسناده الى مجرد الاصل بغير جامع بينهما والجامع يجب
كونه في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح
ان يكون باعثا فيمتنع التمسك في القياس فلو لم يقبل هذا السوال افضى الى التمسك
بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا يبقى للقياس الا رد
فرع الى اصل لجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وخرج عن وظيفته فعلى المعترض
القدح فيه والجواب المنع من حقيقة القياس اذا كان بجامع فيه مما لا يغلب
مع الظن كونه علة الحكم فيه وجواب هذا السوال بيان ما يدل على علية الوصف من نص
او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة ز عدم التاثير وهو عبارة عن
ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون
الى اربعة اقسام ا عدم التاثير في الوصف وهو ان يكون الوصف الماخوذ في
الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا شبهة كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها
فلا يتقدم اذانها على وقتها كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة
الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم الاذان على الوقت وحاصل هذا السوال يرجع
الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم المانع من كونه علة له وهو سوال المطالبة
وجوابه جواب سوال المطالبة وقد تقدم ب عدم التاثير في الاصل وهو
ان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك
كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء
فان وجد في الاصل من العجز عن تسليم المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم صحة
البيع واختلفوا فيه ورده الاستاد ابو اسحق الاسفراييني لان حاصله يرجع
الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله
اخرون مختصين بانه متى ظهر في الاصل ما يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل
الحكم بهما معا وبكل واحد منهما وبواحد منهما اما معين او مبهم على وجه لو تعلق احدهما

الا

امتنع التعليل

امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق اذا لم يكن في الفرع شيء منهما لطيها معا وعلى الثاني ممتنع
ايضا لامتناع تعليل الواحد بعلتين معينتين وعلى الثالث يلزم منه الترجيح من غير مرجح
وهو محال فكذا ما يلزم منه والرابع لا يتحقق معه الالحاق على تقدير تحقق احد
الوصفين في الفرع دون الاخر لجواز ان يكون ذلك الاخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض
المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من وجود الوصف المعارض به في الاصل
او المطالبة بتاثيره اذا كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه
دون السبر والتقسيم او بيان كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوهما
او كونه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او
بيان كونه مستقلا في اثبات الحكم في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او
اجماع مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم
علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور او تعليق الحكم على الوصف يشعر بعليته او بيان رجحان
ما ذكره من الوصف على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة
ج عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل كما
يقال في مسألة المرتدين او اتلفوا مالنا في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف
في دار الحرب لا تاثير له في نفي الضمان ضرورة استواء الحكم عندهم بين الاتلاف في دار
الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الوصف لان الاتلاف
في دار الحرب وصف وان ادرج في الحكم د عدم التاثير في الفرع وهو عبارة
عن كون الوصف المدعى علة الحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا
كما يقال في المرأة زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير
كفو لان تزويجها نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح
الا انه لا يطرد في جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا تزوجت نفسها
من الكفو او غير الكفو وحاصل هذا يرجع الى عدم التاثير في الحكم لان تزويجها
نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التاثير
في الاصل لان التزويج من غير كفو مؤثر في الاصل ح القدح في مناسبة الوصف
المعلل به الحكم وذلك بما يلزم من ترتب الحكم على وفقه تحصيلا للمصلحة المطلوبة وجود

منسلة مساوية لتلك المصلحة او راجحة عليها وجوابه بيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق مفصل يختلف باختلاف المسائل وفي اثبات الرجحان بطريق اجمالي يطرد في جميع المسائل وذلك ان نقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع على ما يمكن اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكره لزم ثبوت الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل **ط** القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كالحرمة المؤبدة في التابيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها والنظر اليها بشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح لان افضاءه الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح افضى الى محذور الوقوع في الفجور لكون النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى المراة بشهوة عادة والامتناع العادي على مرور الاوقات ونظا والا ذمة يصير كالامتناع الطبيعي كالامهات **يح** كون الوصف المعلل به باطنا خفيا كما لو علل الرضا او القصد فانه قد يقال القصد والرضا من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا يكون علة الحكم الشرعي ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه بيان انضباط الرضا بما يدل عليه من العبارات والمنع الظاهرة وضبط القصد بما يعبر عنه من الافعال المشاهدة **يا** كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحو ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف مما يضطرب باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس في البحث عنها ولقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به مضبوطا بنفسه او بضابط كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه **يب** المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير ما علل به المستدل سواء كان مستقلا بالتعليل كما عارض من علل تحريم ربا النقل في الربا بالطعم بالكيل او القوت او غيره

مستقل بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كما عارض من علل وجوب القصاص في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد ونحوه وقد اختلف الجدليون في قبوله فمنهم من رده بناء على انه لا يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا انا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل بدون المعارض صح كونه علة اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما تقدم فاذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده لانه لا معنى للعلة الا ما يثبت الحكم فيها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله وأوجب على المستدل القيام بالجواب عنه وهو اختيار جماعة من المتكلمين لانه لما وجد في الاصل وصفان احدهما الوصف الذي ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة مستقلة للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والثاني اما ان يكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والا لكان باطلا لانه ترجيح من غير مرجح ويتعين الثالث وحينئذ يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع اذا لم يجتمع فيه الوصفان وبتقدير تساوي الاحتمالات الثلاث يمتنع التعدية على تقدير اثنين منها وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه والحق ان اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين لا من غير ترجيح يكون تحكما كما لو اعطى فقيها فقيرا دون غيره وهل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا قال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل والفرع وذلك لا يتم الا بالتفرقة اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يكون الفرع ملحقا بالاصل على التقدير ات كلها وهو مطلوب المستدل فلا يتم حينئذ غرض المعترض وقال الاخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل اخرون فقالوا ان

مرح المعترض بتعدد الفرق في الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي ابداه عن الفرع
وان لم يصرح بتعدد ذلك لم يجب ان يبين هذا لوجود تعتبط له كلا بل انما يجب في التعليل
المذكور على المدعي فان كان غير متحقق في الفرع ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم
يكون ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين فيثبتان للمستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها
بل ببعضها وايضا الفرق فيه ايضا الاشكال اللازم وهل يفتقر المعترض الى اصل الوصف
الذي عارض به المستدل يشهد له بالاعتبار فيه خلاف والمختار لا لان حاصل
هذه المعارضة امتناع الحكم لعدم العلة كنفي وجوب القصاص في المثقل لعدم العلة وهي
مجموع القتل العمد العدوان بالجارح او منع المستدل عن التعليل بالوصف الذي ذكره
وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل المعترض فانه
كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض بالاعتبار وجوابه اما
بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم صلاحيته للتعليل لخفائه
وعدم انضباطه او المطالبة بتاثيره ان ثبتا بالمناسبة او الشبه لا بالسبر والتقسيم
يج المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع فالمراد بوجود
مانع الحكم او بفوات شرطه ولابد من بيان تحقق وكونه مانعا او شرطا بمثل
طريق اثبات المستدل كون الوصف الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم
وقبله اخرون اما الاول فقالوا لان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض
ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون فقالوا لما كان استدلالا وبناء ولكن مستلزما
لهدم ما بناه المستدل لمقاومة دليله لدليله لانه لو لا ذلك لا حجر على المعترض في سلوك
طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن لرها دم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود
المناظرة وانحسم فائدة البحث والاجتهاد وجوابه ان يقدح فيه المستدل بكل ما
للمعترض ان يقدح فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في
جواز دفعه بالترجيح لدليله فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه
لا يخرج عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه اذا ترجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض
بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده يد
الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا والمختلفون

الوصف
كلا
بدر
او وجود
مقصود
بكل ما

بعض قوله

في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسولة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
ومنهم من قبله وجعله جارية مجرى سؤال واحد وهو مذهب ابن سريج واخرون جعلوه سوالا
واحدا لاتحاد المقصود منه وهو الفرق وان اختلف صيغته وقد تقدم البحث في ذلك
وجوابه جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات
واجوبتها تتعرف وحيث انتهى كلام المصنف قدس الله روحه فلنقطع الكلام
حامدين لله تعالى على نوال نعمه وتضاعف آلائه وقسمه ومصلين على سيد الرسل
خاتم الانبياء محمد المصطفى وآله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء

فرغ من كتابة هذه النسخة الشريفة اللطيفة
يوم الخميس من شهر رجب سنة ٩٨٦